Kirke og Kultur



Indhold:

Redaktør: J. GLEDITSCH

Kirke og Kultur utkommer med 1 hefte hver maaned undtagen i juni og august. Abonnement kr. 10,00 pr. aar, utlandet kr. 15. Kan bestilles paa postanstalter, hos bokhandlerne og i ekspeditionen, Raadhusgaten 30 B. Eftertryk av tidsskriftets artikler er forbudt.

HEFTE 3-4 MARS-APRIL 1924 31. AARG.

STEENSKE BOKTRYKKERI JOHANNES BJØRNSTAD. KR.A

Dr. J. R. MILLER

„I FADERENS HAAND"

Heftet, pris kr. 5,00.

Indbundet kr. 7,00.

Faaes i alle landets boklader.

JOHANNES BJØRNSTADS FORLAG

KIRKE OG KULTUR

redigert av biskop GLEDITSCH.

Abonnement 10 kr. pr. aar indlandet.
—«— 15 « « « utlandet.

STEENSKE BOKTRYKKERI JOHANNES BJØRNSTAD

KRISTIANIA.

TILLEMPNING

I naturens husholdning har man iakttatt det såkaldte korrelasjonsprinsipp, et ord der vel tilnærmelsesvis kan gjengis med tillempning. At der finnes noget sådant har efter hånden vist sig under arbeidet med å gjennemføre den naturlige utviklingslære efter Darwins prinsipper. Foruten de av ham klarlagte reale utviklingsfaktorer åpenbarer der sig nemlig et element som ikke lar sig forklare ut fra disse og som består deri, at der når en forandring skjer, der kan forklares ut fra det naturlige utvalg, samtidig og sammenhengende dermed også skjer en forandring *som ikke kan forklares derav* og som gjør den organisme det gjelder mer levedyktig enn den ellers vilde være. Noget lignende åpenbarer sig i de politiske begivenheter og sociale forskyvninger vi har vært vidne til i de siste 10 år. Hvorledes de politiske maktfaktorer har bestemt tingenes løp er nogenlunde gjennemsiktig, men efterhånden mener vi å kunne skimte hvorledes der gjennem alt dette fremkommer noget som ikke lar sig forklare av de utvortes maktfaktorer, men som delvis forandrer dem, delvis forminsker deres virkning og delvis forhøier den.

I efterkrigstiden har vi lenge ventet på å se noget sådant. Men år for år har brakt skuffelse og mange ganger har forholdene syntes å gi god grunn for det dype mismot, som ytrer sig i ord om «Vesterlandets undergang». I det siste begynner imidlertid billedet å forandre sig noget, det er endnu ikke helt forhåbningsfuldt, men stort set dog lysere iår enn ifjor. Vistnok var det så at den som hadde noget nærmere kjenskap til de dypere åndelige strømninger i England og Frankrig ikke kunde undgå å merke hvorledes politikernes taler og avisenes artikler ikke ga noget riktig uttrykk for folkets stilling til efterkrigspolitikken i det hele. Politikkere og aviser løp ennu i stor utstrekning videre i det spor krigen hadde lagt uten å ha den folkeviljens motoriske kraft bak sig som de gir sig utseende av. En gang til foruten alle de ganger det før har vært så, viste det sig også denne gang, at religiøse mennesker og kirkelige kredse som beskjeftiger sig med religionens *realitet* og *kirkens virkelige liv* mer enn med dens politiske makt og utvortes

form hadde en føling med dypere strømninger i folkenes liv enn det som kom frem på overflaten. Men man befant sig i en kampstilling, i en indre spenning, i en motsetning mellem tro på Gud og mistillit forårsaket av begivenhetenes gang. De siste politiske begivenheter, valgbarometret, og de regjeringer som er fremstått på grunnlag av valgene, viser nu imidlertid en så betydelig strømkentring at man begynner å kunne ånde ut og se tegn til at en dypere tillempning er igang og at der er en korrelasjon som går ut over hvad det utvortes trykk og de hårde realiteter kan frembringe. Det mest karakteristiske nye trekk i Europas ansikt er den nye førsteminister i Stor-Britannien, James Ramsay Mac Donald. På grunn av sin motsetning mot krigsviljen var han i 1914 en av de mest upopulære menn i England. Ennu 1917 nektet den engelske sjømannsunion sine medlemmer å gjøre tjeeste på det skib som skulde føre ham til Rusland i fredens tjeneste og reisen blev av den grunn ikke av. I år er han som leder av det talrikeste parti i det engelske underhus blitt chef for regjeringen, og hans ånd er allerede merkbar ikke alene i den indre politik, men også i den europeiske mellemfolkelige situasjon. Ikke fuldt så sterk, men merkbar nok er forandringen i Frankrig hvor Poincaré og hans nasjonale blok endelig synes å ha mistet makten, endskjønt denne politiske sammenslutning var let forståelig som et resultat av krigen, dens gang og Frankrigs stilling derefter. I Frankrig var det rigtignok ennu tydeligere enn andre steder at politikken og journalistikken ikke ga helt riktig uttrykk for folkets stemning, men det føles allikevel som en lysning i fremtidsutsikten når de siste valg tydelig viser at dette var så. Hvor langt det vil lykkes å gjennemføre en ny politikk, f. eks. angående erstatningsspørsmålene og okkupasjonen av Ruhr-distriktet, vet man ennu ikke, men i hvert fall vil en ny regjering i Frankrig i forbinnelse med den nye regjering i England og en tilbakevendende interesse for europeisk politikk i De forenede Stater tilsammen forhåbentlig kunne hitføre en tilnærmelse til ro, rettferdighet og rimelighet i europeisk politikk. Riktignok er Rusland fremdeles gåtefull og Balkanhalvøen eksplosiv som før, men noget avdempet er dog krigsråbet også fra disse kanter. Hvad Tyskland angår, synes stemningsforskyvningen å ha gått den annen vei, men det var vel ikke annet å vente, enn at den gamle krigsvilje skulde bli styrket under presset av Frankrigs pansrede neve. Forhåbentlig kan ikke dette komme til å bety noget, før ballansen på de andre punkter er skredet videre frem og beroligelsen derfor igjen kan få fremgang også i Tyskland.

Hos oss har den senere tid bragt en sterk opblussen av den vestlandske nasjonalisme, hvis eiendommelighet er at den tenker mer på hvad vi har tapt av politisk sjømakt vestover enn hvad vi forøvrig har mistet mens vi sov. Der er noget tragisk i det sterke og ofte ubeherskede utbrudd av nasjonal vilje til liv som her får uttrykk. Det bærer preget av stor selvtillit og forholdsvis liten erfaring om hvor litet råderum et litet folk som vort har utenfor de grenser som en gang er beskåret det ved tidligere begivenheter og det er for saa vidt av samme art som den sterke opblussen av nasjonalismen i Tyskland. Heldigvis er vel ikke vor nasjonalisme av krigersk art, men den er allikevel et merkværdig urofenomen hos et folk som er tilsluttet Nasjonernes Forbund og hvis Storting er betrodd aa utdele Nobels fredspris paa grunn av sin gjennemført fredsvenlige holdning. Ikke mindre bemerkelsesværdig er den form de sociale brytninger har fått her hos oss i de siste. Såvidt jeg skjønner, er de *egentlige kommunister* her hos oss i virkeligheten i *mindretall* og dessuten opdelt i to mot hinanden litet venlige fraksjoner. Allikevel har de sociale brytninger i det siste tildels hat en uhyggelig karakter og der har vist sig mange trekk av brutalitet og av revolusjonær vilje. Det er bemerkelsesværdig at disse trekk finnes i så stor utstrekning hos oss mens de forøvrig synes å være i tilbakegang i det øvrige Europa. Det er ikke let å finne nogen forklaring dertil; den eneste jeg kan finne er den parallel man kan dra med at sterke bevegelser i det øvrige Europa oftere er kommet noget senere til oss og derfor har fått sin siste bølgekam på et senere tidspunkt hos oss enn annensteds. Dette har ofte vært heldig for oss, idet reaksjonsbevegelsen utenfra har dempet en brytning som ellers med vort naturel kunde blitt altfor sterk. Antagelig vil det også gå så denne gang hos oss og vore indre vanskeligheter således ikke bli større enn at vi kan bære dem. En bonde skrev for nylig at dersom driftsherrer og arbeidere i Norge nu ikke snart kunde nå frem til et forlik så vilde de snart, begge parter komme i *legd hos bonden*, og om der enn er et stykke igjen til en sådan begivenhet turde det være sikkert at vor industri ikke er gammel og rotfestet nok til å kunne taale særdeles meget av denne sort. Da industrien hos oss i stor utstrekning arbeider for eksport er det vel også litet rimelig at det vil hjelpe den, om den blir socialisert som i Rusland og i det hele tatt innbyr forholdene til den sindighet som fra gammel tid av har vært regnet for et særkjenne for oss, men som i senere tid ikke alltid har vært let å opdage i de ytre gebærder.

Det lar sig således ikke nekte at vore egne forhold er noget av det minst lyse i totalbilledet for øieblikket, men da det lar sig haabe at dette kun kommer derav at vi befinner oss der, hvor de større folk befant sig for to eller tre år siden, kan man allikevel vove å håpe på at vor litenhet også denne gang vil bringe oss nogenlunde tørskodd gjennem det røde hav. Hvordan det nu enn går med vor lille båt, ser det ialfall ut til at den tillempningsprocess som man ellers har kunnet iaktta, atter er igang således at den kan sees. Den ligner måskje den sene vår vi har iår. Men våren iår blir kanskje bra allikevel og den er i hvert fall med det mangfoldige og hvert år like ubegripelige organiske livs opvåknen ikke noget dårlig billede på det tilskudd av krefter som betinger den store historiske tillempningsgang, hvor usynlige krefter hemmelighetfuldt, stilt og langsomt gjør sig gjeldende og hvor man stundom kan opdage at «lyset har gjort et kjærlig verk».

Red.

ARNE GARBORG

Folket vaart har havt ei stor og god uppleving no i desse dagane. Midt i all vaar strid og trætte har heile folket ein liten augneblink vore samla i sorg over ein fedrelandet sin son som var død. Alle har vore med, fraa yttarste høgre og til yttarste kommunistiske vinstre. Striden har vorte so upprivande og uhyggeleg millom oss no, dei stundene me kan møtast i samkjensle so faa, at naar me faar ei slik stund, so blir ho dyr og kjær for oss. Dette var den siste gaava den avlidne gav til folket sitt.

Men kva stort var det då ved han etter han kunde samla oss soleis? Var det at han var den siste av dei store gamle diktarane som gjekk burt? Ja, for ein stor del var det nok det, men ikkje fyrst og fremst det. Mykje meir var det tenkjaren og stridsmannen som folket mintest. Dei fann kvar sitt i han. Dei revolusjonære — den faarlegaste nedbrytaren og den skarpaste kritikaren i si tid. Demokratane — den tungvæpna forsvararen for det parlamentariske demokratiet. Dei nasjonale politikarane — vegbrøytaren for 1905. Den radikale intelligens — fritenkjaren, kyrkjefienden, spottaren. Trudomsfolket — den religiøse søkjaren, forkynnaren. Maalstrevarane — hovdingen. For han var alt dette. Han var rasjonalist og mystikar, drøymar og stridsmann, bonde og bohem, intenst europear og norsk-nasjonal med lidenskap. Han femnde so vidt, aanda hans var so rik, at alt stort som var uppe i tankeliv og samfundsliv i Noreg og Europa i hans old, det laut han freista. Likevel er det knapt for alle desse ulike meiningane som han stridde for til ulike tider, at folk kom fraa alle kantar og hyllte han. Daa hadde mange heller skunda sig ifraa han. Det stod mange ved Garborgs grav som bar paa djupe hogg fraa den store stridsmannen.

Nei det var ikkje alle dei ulike meiningane, men det var den manndom som var god til aa ha alle desse meiningane paa ærleg og alvorleg manns vis. Når ein les igjenom alle dei minneorda som er skrivne ved Garborgs død, so blir ein slegen av kor sterkt personlege dei er i klangen. Dei staar fram og vitnar kva han var for deira aandelege framgang og personlege vokster. Soleis

møtest motsetningane i kjærleiken til og vyrdnaden for dette som alle har set i mannen, sanningssøkjaren, den vakne intelligens og det saare samvit, som maa ha prøvt alt, ha prøvt det til grunns, som kan ta upp i seg motsetningane utan at han sjølv dett i stykke paa det som personlegdom, som heile sitt liv strider manns strid med motsetningane og soleis faar reinsa og smelta ut personlegdomen sitt edlaste metall. Derfor er verdsetjinga av den store diktaren ikkje æstetisk, men etisk. Det er sjølve mannen og framveksteren hans som det gjeld. Dette maa daa ogso vera utgangsstaden for oss naar me no i kveld skal freista samla oss eit bilete av Arne Garborg.

Garborg sa sjølv at han var fødd i det 17de hundreaaret, i det 17de hundreaaret sin tronge og ufrie ortodoksi. Betre hadde det kanskje høvt um han hadde sagt det 18de hd.aaret, med sin livsfiendslege, pietisme. Den fyllte barndomsheimen, med graavèr, kanskje endaa meir med uvèr. Far hans var ein mann med eit alvorleg og djupt lynde og ein tung hug, ein mann i strid med seg sjølv og sin gud, bunden i gamle religiøse tankeheimar um Gud som Jahve, domens gud. Striden vart til ein tragedie som klemde han ned under seg. Han kunde ikkje leva lenger, men maatte døy, og so gjekk han «frivil-jugt» ut or livet. I denne tragedien som førde faren inn i dauden, har Arne Garborg sjølv havt ei rolle. Han var eldste sonen og den som stod faren nærmast. I arbeidet ute paa marka, i samværet inne i stova, i anletsbragda, i røysta sin klang, der har han kjent bylgjeslaget ifraa stormane i faren sitt indre. Den religiøse redsla, livsangesten laag i lufta. Faren kravde ogso at kona og borna skulde vera med og bera denne kristendomen, som han sjølv bogna under. Dei skulde «forsaka verda»; det var ei umenneskeleg barneuppseding, som tok barndomen ifraa borna. Og Arne var sjølv ei djup natur, ei mjuk natur, og ovende var og næm til aa ta alle inntrykka innover seg. Me finn det atter i «Fred», striden etter umvendinga og den rette angeren; det er ikkje berre faren sin strid han skildrar, det er sin eigen strid i gutedagane. Han vart livsmerkt, men han var for sterk og livsfrisk natur til aa la seg knusa.

Eg kjenner deg, du Trollheim graa,
du Skugge Natt!
Eg rømde redd; men stundom maa
eg sjaa deg att.

Eg kjenner Striden tung og sein
mot Trolldoms Vald.
Gud hjelpe oss for brotne Bein
og Mannefall!

Eg kjenner deg — eg kjenner deg,
som *ikkje* vann! —
Eg saag din Strid, eg veit din Veg
i Skugge-Land.

Eg røynde sjølv den Striden stygg
i mange Aar,
med ville Mod, med bøygde Rygg,
med svære Saar.

Eg veit det vel: dei sterke Troll,
den Vilje rik;
ein Baat i Foss, eit Kvad i Moll,
sløkkt i eit Skrik.

«Eg rømde redd». Ja, han rømde, rømde i alle tydningane aat ordet, fraa heimen og ervejorda. Han maatte bli fri mann. Han kom seg paa lærarskule, og fekk all den fridomen som ein skuleungdom kan ha langt burte fraa heimen, og han nytta fridomen. Endå var han ufri i seg sjølv. Det var ingen leik for han som var fraa det 17de hd.aaret. Skulde eg koma fram til den moderne tid, so maatte eg gjenom revolusjon og rasjonalisme, sa han sjølv sidan. Han maatte fri seg fraa den gamle kristendomen, eller som han sjølv kalla det i sine eldre aar: Kristians-domen, d. e. pietismen slik som han kom inn under kong Kristian, og har skjemt folkeliv og heimeliv i so mang ei bygd.

Dette frigjeringsarbeidet fyller heile ungdomen og den fyrste manndomen hans. Han blir sliten i den gamle uforliklege motsetninga millom tru og tanke. Striden blir hard, det blir en revolusjon. For av natura er han ikkje lagd for millomvegar og halve standpunkt. Han er radikal, d. v. s. han har mod til aa fylgja tankane til endes, jamvel um dei fører han dit han minst hadde ynskt, han er ærleg og tek konsekvensane for seg personleg endå um han var aldri so redd dei. Det er ikkje tankeleik, det er livsens ramme alvor.

«Tanken gjev arbeid, tanken gjev sut,
likevel maa me tenkja vaare tankar ut.»

Visseleg har Arne Garborg i sitt rike tankeliv ofte kjent tanken sin jubel og fest; men det er sermerkt for han, at naar han ser

attover paa tankelivet sitt, daa er det slitet og suta, den tunge-striden han minnest.

Spel-levande som han er, og open for alle tankar, staar han paa utkik i alle leier etter slikt som kan bli til næring for aanda. Han er alt-etande; fraa den fatige barndomen har han lote takka til kva det var som lagnaden førde inn paa vegen hans, og utruleg mange rare ting har han sanka saman uppe «paa myrke-loftet» sitt. Ei fast line gaar det likevel gjenom det heile, og syner kva veg voksteren tek; ho er merkt ut med personlegdomane Ibsen-Kierkegaard. Ibsen med sin borande tvil, si «djupa stämma af ransakelse och skräck», sine absolute krav til personlegdomen, han møtte ei aand med den same klangfargen i den unge Garborg. «Brand» og «Peer Gynt» og sidan ogso «Keiser og Galilæer» gav god hjelp daa det i den fyrste ungdomen galdt aa forma ut eit livssyn. Kanskje gjorde dei endå meir til aa herda karakteren.

Heile og absolutte standpunkt var det han lærde aa ta av Henrik Ibsen. Men det vart meir og meir vanskeleg di meir det nye Europas aandsliv strøymde inn paa han, darwinisme, positivisme, bibelkritikk, med eit ord fritenkjing. Det var i sanning «maalløs rigdom fremfor aanden lagt», og Garborg var aand nok til aa gleda seg over rikdomen, og saug det nye inn med vidopne porar. Men samstundes maatte han berga barnetrua. Han *vilde* tru. Han var redd vantrua som den vonde. Ho førde til ingen ting, ho førde til dauden. I desse vanskane var det han fekk hjelp av Kierkegaard. Læra hans um kristendomen som eit absolutt paradoks, utanfor og over alt menneskeleg forstand, ja i absolutt motsetning til heile vaar menneskelege natur, den var ikke vanskeleg aa fata for ein mann som hadde røynt kristendomen slik som Garborg hadde gjort i barndoms og fyrste ungdomsaar. Dette svara ogso til uhugen hans mot all halvskap; heile hans natur kunde knapt kjenna seg fullnøgd anna med eit radikalt: anten—eller. Soleis hadde Kierkegaard hjelpt han til eit slag kristeleg syn, som han vona skulde bli ein «verkeleg kristendom».

Det var faafengt. Grunnen bar ikkje lenger under han. Den som strevar og *vil* tru, har ikkje lenger trua. Det nye aandslivet hadde faatt for stor makt i han. Stoda var uklår, valet maatte gjerast. Bjørnsons mektige tale um «å være i sannhet» kom til og skuva paa. Han gjorde valet, radikalt, som natura hans var til, og kasta seg inn i det nye med heile sin person. Han var lukkeleg ved det. Endeleg var han frigjord, endeleg var han komen ut or tvilen og hadde faatt fast grunn under føtene. Han gjekk

inn i fritenkjinga med religiøst alvor; den fyrste boka hans no «Ein fritenkjar» er heilt igjenom inspirert av dette eldfyllte alvoret. Difor vart fritenkjinga heller ikkje for han — som det so ofte er — næmast berre det aa ha vorte kvitt eit aak, det aa ha mist noko. Han var ei altfor alvorleg og positiv natur til det. Hadde han ikkje alt i lang tid kjent seg misnøgd med Ibsen for det, at han fann for mykje av negativitet hjaa han og for lite av positive uppgaaver! No var han komen til det heilstøypte standpunktet som han hadde bruk for, og uppgaavene fossa inn over han. Nokre faa aar etter skildra han det sjølv slik: «Ikke for løiers skyld staar man foran den port som fører inn til den ny tid. Man gribes av en religiøs glæde derved, og af et religiøst alvor. Troen fødes i en træt sjæl; viljens kræfter vaagner; man føler dybt i sit indre at man blir fyldt med den helligaand».

No byrjar den store stridstida hans. Garborg var alltid ein stor stridsmann, men aldri var det slik fest og slik krossfararjubel over striden som no. Stridsskrifter plar ikkje vera mykje leselege naar striden er ute, men den dag idag er det ein fest aa lesa sume av avhandlingane aat Garborg fraa 1880-aara. Jamvel utan umsyn til innhaldet maa ein gleda seg over slike meisterstykke av polemisk dialektikk som t. d. avhandlingane mot Heuch og Fr. Pettersen; dei er kunst.

Paa alle skansar var Arne Garborg aa sjaa der striden stod for den nye tida sine ideal. Og det var ei veldig stridstid, til denne dag den største me har havt. Aldri før hadde slaglinene rulla seg utover slike vidder, aldri hadde striden stade med slik ofse. I denne striden var Garborg ein hovding, og det ein av dei store. Han vart ein førar for den radikale intelligens. Han var den vaknaste, den mest vare for alt nytt, «barometret». Han var den modigaste.

So mykje større maatte uppsikta bli daa denne radikalismen sin faarlegaste stridsmann drog vaapna inn paa ein viktig front, ja paa den som for han personleg i alle fall var den fornæmste av alle, paa den religiøse. Han meinte han hadde funne fast grunn i positivismen, i ei optimistisk tru paa det ævelege framsteget. Men i lengda vart det ikkje til aa leva paa det heller. Det var nett den tida i europeisk aandsliv daa so mange djupare aander tok til aa kjenna seg unøgde og uglade med denne kulturoptimismen; meir og meir fann dei at han heldt seg berre til overflata. Det var i den tida dei i Frankrike forma slagordet at «vitskapen er bankerott». Javisst var han bankerott, so sant nokon spurde han um

dei siste og avgjerande grunnane. Garborg kjende vèrskiftet, ingen kunde vera finare innstillt til aa ta imot det enn han. Tvilen hans var altfor djup til at han kunde slaa seg til tols med den dogmatiske positivismen som so mange av dei andre radikalarane fraa 70—80-aara levde paa i trygg ro all sin dag. Og djupt i hugen hans, under den straalande og analyserande intelligensen, der levde det ein religiøs, ein mystikar, ein søkjar og ein sjaa-ar, der brann ei tærande traa etter noko absolutt, ein dragande lengsel etter Alvelandet — «ein huld, ein heilag heim me ei kan naa». Han kravde det absolutte — positivismen gav berre det relative. Han vilde ha vision — og fekk dogme. Ei tvangstrøye og ein trældom vart positivismen. Han førde til fortviling, livet fekk inga meining. Soleis fekk Arne Garborg stiga ned i pessimismen sine djupaste kjellarar. Han maatte finna seg ein utveg eller «gjeva seg ei kule for panna». Paa minna fraa denne nauda og livsangesten var det han gav oss «Trætte Mænd».

Han fann ein utveg. So naudleg han vilde, maatte han innatt i tvilen og den religiøse gruvlinga. Han mintest kva det hadde kosta sist, og han grua seg; men det var ingen annan utveg. Sjela maatte ha ro. Han streva med sjelelivet sine vandaste og myrkaste gaater, og leita like til i spiritisme og teosofi. Kan henda vart den som gav han den største hjelpa i denne tida Nietzsche. Ifraa den elendigaste pessimismen svinga han seg upp til den herlegaste livsens lovsong. *Det* vart vegen for Garborg og. Gjenom trua paa livet arbeidde han seg fram. Eg lever, og eg vil leva. Livet er der, og vil ikkje døy. Denne kjennsgjerninga, den mest einfelde av alle, ho er ikkje til aa forstaa — ho maa gripast i tru. So vart daa dette utgangsstaden for ei ny tru. Rasjonalisten i Arne Garborg hadde rudt grunnen for den gamle kristne dogmatikken; no hadde han ogso rudt tuftene for den positivistiske dogmatikken. So var daa endeleg grunnen heilt fri, og han kunde byggja upp det nye gudshuset, slik som natura hans kravde det. Han levde fyrst uppatt det gamle, barndomen og ungdomen i «Fred». Og so kom daa endeleg det fyrste lerkebodet um lysare tider i «Haugtussa»:

Men Lerka stig fraa gløymde Grav
med sigers Ljod;
og Vinden stryker inn av Hav
so frisk og god.
Og um me kjenner Graat og Gru
og Saknad saar.
so maa me Lerkesongen tru,
som lovar Vaar.

Veslemøy blir den fyrste sigervinnaren hjaa Garborg. Ho vinn, for ho er trufast mot livet og sin eigen personlegdoms djupaste lov. Det er ei lys og frisk livstru og reint aalment halde. Det blir snart ein tydeleg utforma kristendom. Aandeleg, fri for alt materielt og sanseleg væsen, mild, forstaaande, men like radikal, like absolutt og streng i krava som før. Trass i alt som har gaatt imillom — det er den same mannen. I den fyrste religiøse tida si hadde han sagt um den religiøse kjærleiksidéen at det er ein tanke som paa ein gong er so mild og so streng, so dragande herleg og likevel so forfærdeleg, at ingen skal fata han som nærmar seg han med lettlynde i hugen og vil ha han paa sjølvkjære vilkaar. Han kunde visst ha sagt det same no.

Me ser det i «Læraren». Han forkynner framleies i Kierkegaards aand. Kristendomen finst ikkje i verda. Kravet er for strengt; mennesket maa framleies vinna over si eiga natur. Berre eit alvor som i livsens djupaste angest spanar alle sjela sine krafter, kan gje henne vengekrafta til sigers flog:

Lov er sett for Mann og Møy:
vil du liva, maa du døy.

Ifraa dette uppgjeret millom det gamle og det nye kristendomssynet gjev han oss i «Den burtkomne Faderen» heile stemninga, livskjensla i det nye, freden, forsoninga, lukka. Og i den siste av desse bøkene, i «Heimkomin Son», gjev han so den praktiske utforminga av den nye kristendomen. Det er ein social religion i Tolstoys aand med broderhjelp til grunnlov.

Soleis hadde daa fritenkjaren paa ny vorte ein kristen mann. Han hadde umvendt seg, blir det sagt. Men det er ein tale som Garborg lite vilde lika. Nokre faa aar før han døydde sa han greitt ifraa, at med alt det han kunde ha lært i dei siste 30—40 aara i sitt liv, so visste han daa ikkje um at han hadde umvendt seg.

Kva skulde han ogso ha umvendt seg ifraa? Han var alltid den same, hadde alltid det same alvoret. Ein sanningssøkjar paa ferd i tankane og ideane si verd. «Rundreisa» var gjord, ei ærefull reise. Det som hadde vore uppe av aand og tanke i hans tid, det hadde han prøvt, og han hadde valt og vraka etter personlegdomen sitt tvingande bod.

Var det radikalt eller konservativt? Me har ofte nok sagt det at han var alltid radikal i tenkjinga si. Men likso visst er det at han var konservativ i truskapen mot det djupaste i si eiga natur. Til sist vart det likevel ikkje intelligensen som kom til aa raada,

men mystikaren, sjaaaren. Ingen ting er til aa lita paa der ikkje hjarta befalar, har det vore sagt. Intellektet kan brukast til so mangt, og ingen kan veta kvar det slær seg ned; men der hjarta befalar, blir det veg og lei.

Hjarta hadde befala.

Um nokan stad, so maa ein um Garborg kunna bruka Augustins ord: «Du, Herre, har skapt oss til deg, og hjarta vaart er uroleg til det finn kvile i deg».

Det er slik med det religiøse at det ofte vil føra til isolasjon, det søkjer oversanselege maal og er ikkje av denne verda. Til sjuande og sist er det den eine som står andlet til andlet med livsens og daudens mysterium, den eine mot Gud. Men me lever i samfund med medmenneske. Der har me dei nærmaste uppgaavene vaare; livsens kunst er aa leva saman med dei. Og personlegdomen sitt verd mæler me paa kor vidt han kan femna, og kor inderleg han gjer det. Er samlivsevna sterk, so vidar ho seg ut over det private til samfundslivet i si fulle vidd, ho blir ein medviten, aktiv vilje til aa ta upp samfundsuppgaavene og løysa dei. Det reint religiøse og det reint etiske kan soleis lett gli ut ifraa kvarandra og raada i kvar sin heim. Det er det store ved Garborg at han femner dei baae to, og at han femner båe med kraft. Likso sterk som dragnaden er mot mystikk, likso intens og levande er samfundsinteressa. Han er vaksen saman med folket sitt med so djupe og sterke røter at ingen ting av nasjonalt kunde skje utan at han kjende det som ein del av sitt eige liv. Medkjensla hans med dei som lid av naud og urett var so sterk at han kjende det som ei stendig klage, eit krav til han personleg som aldri kunde gje han ro. Han er ein av dei fyrste hjaa oss som for alvor har set det sociale spørsmaalet, og han arbeidde med det til siste stund. Hugen hans var so open, han gav resonnans for den linnaste tonen. Samfundslivet har drage han i heile si vidd og med alle sine spørsmaal. Og slik som lyndet hans var, kasta han seg ut i det alt med den same heilhug og den same sjølvgløyming. «Fine gutar», som kunde halda seg utanfor naar alvorlege spørsmaal brann, som kunde pussa paa sitt personlege dekorum, naar stridsluren kalla, for dei har han alle dagar havt ein fullkomen vanvyrdnad. Sjølv har han aldri vore slik «fin gut» og har heller ikke brytt seg um aa vera det i godtfolks augo, naar han berre kunde vera ærleg og sann i sine eigne.

I so maate var krava alltid naadelaust strenge. Han tamde seg upp ifrå yngda. Det er mange soger um det; me skal berre minna um ei. Det var den gongen han laag i Kristiania og vilde «bli student eller døy», daa han budde i Vaterland takomtil og levde paa vatn og brød, som bondestudentar so ofte har gjort. Daa fekk han, er det fortalt, ein dag eit brev ifraa hoffsjefen med bod um aa koma upp paa slottet. Hans Majestæt hadde interesse for framtida hans; det var ei tydeleg von um hjelp. Kva skulde han gjera? Spratt han i veret og tok imot? Det vart ei samvitsransaking. Var han republikanar? Nei, men han kunde bli. Ingen kunde veta korleis framtida kunde laga seg. Han var tryggast um han ikkje tok imot. Gjorde han det, kunde det snart bli eit band um foten, han fekk umsyn aa ta, og var ikkje lenger fullt fri mann. Det vart nei takk. — Gjenom slike øvingar kan ein ungdom herda seg og temja seg upp til aa bli ein karakter.

Den karakterstyrken han soleis vann, og den religiøse agen han alltid hadde for det som han kjende var sant, det gjorde han til ein slik djerv og uvyrden stridsmann som han vart. Han som var berre venesæl i det private, bljug og smaalaaten som den Veslemøy han sjølv har sunge um, og som gjerne fann seg den siste sessen, jamvel um det var ærefest for han sjølv, han vart ein annan mann so sant ei sak eller ein idé — eller ein ven han heldt av, tyktest i faare. Daa drygde han ikkje lenge med aa sala gangaren sin, og naar han daa reid i strid, so var den herren ikkje godsleg. Daa vanta ikkje ei spenne i herklæda, vaapna var blanke og kvasse, og han svinga dei med baade kraft og eleganse. Eit lysande forstand og ein knivkvass logikk er faarlege vaapen naar dei blir førde med den krafta som ein heil og brennhuga personlegdom kan gje. Endaa faarlegare var han naar han smilte. Han kunde flengja solide avhandlingar med sin logikk; med ironien kunde han smila dei i hel.

Me har høyrt um striden hans mot kyrkja og kyrkjelæra i den fyrste fritenkjartida hans; det var fest over den. Det var baade fest og ofse over den striden som snart etter sette heile hans personlegdom i brand, og som han ofra aar av si beste kraft. Det var i bohemstriden. Det var eit etisk hovudspørsmaal det galdt, spørsmaalet um ungdoms kjærleik. For Garborg vart det eit naturlegt framhald av den religiøse frigjeringa. No ogso var det frigjering det galdt, frigjering fraa gamal form og vedtekt for aa koma inn til den etiske kjernen. Difor vart han radikal, skremeleg radikal. I avhandlingar som «Fri skilsmisse», i noveller som «Ungdom», i

store og tunge naturalistiske romanar som «Mannfolk» og «Hjaa ho mor» stridde han for frigjering for den makta som einast kan gje seksuelt samliv moralsk rang — kjærleiken. Det var nakne skildringar av livsens store naud og armod, og folk stygdest ved den krasse naturalismen. Men det stod ikkje til aa nekta, at slik var livet altfor mykje; det var ein alvorleg manns inntrengjande tale; det var sant. Garborg sette heile sin autoritet inn i denne striden, og ungdomen gløymde han ikkje det. Han var den mesa skjønsame; han var den modigaste. Meir enn ved nokor onnor sak vann han ved denne hjarto aat den radikale akademiske ungdomen, han vart ein førar og ein lærar, og for mange vart han verande det.

Det var heller ikkje so lite han vaaga. Han sette levebrødet paa spel med radikalismen sin, og han miste det. Det verka paa han som det verka paa den store formannen hans i vårt nasjonale aandsliv, paa Aasmund Vinje, daa han ogso vart sparka ut or posten sin for meiningane si skuld. Daa gifte han seg. Det same gjorde Garborg.

So alvorleg som Garborg arbeidde med sedugskapsspørsmaalet, kom han snart til aa sjaa at det ikkje berre var eit reint etisk spørsmal; det var «forvillande stort» og hekk uløyseleg i hop med heile det sociale og økonomiske spørsmaalet. Soleis vart han av dei fyrste som for alvor fekk augo upp for denne hovuduppgaava for vaar tid, og han slepte henne aldri ifraa seg sidan. Her som elles leita han fordomsfritt hjaa alle samfundsbøtarar for aa finna det rette, ifraa socialisme og til anarkisme. Til slutt meinte han nok at han hadde funne løysinga i jordskattpolitikken aat Henry George. For han som for Tolstoy vart det her ein praktisk utveg til aa faa gjenomført den kristelege brodertanken i samfundslivet. Saman med ei radikal parlamentarisk umbot meinte han at han her hadde funne ei frelse gjenom tida sine store sociale og politiske vanskar, fraa valdsstaten til rettsstaten, til det ideale demokrati, som Garborg heile sitt liv arbeidde for med heil og udelt hug. For George-tanken vart Garborg den største forkynnaren hjaa oss, han preika visst for dauve øyro ofte, fann vel ikkje i nokor sak so liten atterljom som her, men var like trufast for det. Til sin døyande dag arbeidde han for denne tanken med den same tru og ihuge. Og endaa um han ikkje vann so mykje for sjølve George-tanken, so kan ein visst ikkje tvila paa at det utrøyttande strevet hans her og har vore eit stort vekkjingsarbeid. Han har opna augo for dei store sociale og økonomiske spørsmaala i tida i store deler

av folket, som før har staatt reint utanfor dette, men der eit alvorsord fraa Arne Garborg hadde vekt.

Mange vil vel synast at Garborg er radikal her og; men som so ofte er det ein radikalisme som tener konservative formaal. Det er den store demokratiske tanken han vil berga, og til sjuande og sist er kanskje det som har staatt sterkast for tanken aat Garborg ein so konservativ ting som den gode gamle norske bondeheimen, bonden fri og heimen økonomisk trygg og velberga. Dette er den trygge sociale einaren som heile samfundet kviler paa.

Det er ogso den nasjonale einaren som djupast held uppe den nasjonale samanhengen i folket sitt liv. I organisk samanheng med den kulturen som er vaksen upp i bondeheimane, og som atter staar i ein levande indre samanheng med den gamle nasjonalkulturen vaar, er det at den nye nasjonalkulturen maa veksa fram. Det vil bli ei frigjering og reising baade nasjonalt og socialt paa same tid. Denne frigjeringa var det Arne Garborg vilde, og meir enn nokon annan i sin levealder har han stridt henne fram. Baade maalstrevet og den nasjonale politikken hans har ei av dei djupaste røtene sine her.

I politikk var det sjølvgjeve at Garborg med sin sterke demokratiske og nasjonale vilje maatte gjera fylge med vinstre. For dei store merkesakerne som vinstre har faatt lukke til aa bera fram i dei siste 40—50 aara, vart han ein god tenar. Attaat alt anna er han ogso ein av dei største journalistane som landet vaart har havt. Han skreiv med ein penn som var duppa i eld, er det sagt, og i dei største stridstidene var han alltid fremst i stormen. Soleis i veto.striden i 80-aara og i kousulatstriden i 90-aara. Han er utvilsamt av dei største vegbrøytarane for 1905. Den garborgske radikalismen var her ei umaateleg kraft. Hatet hans til all halvskap og akkordering, det strenge kravet til heile standpunkt og klaare liner gjorde aldri betre nytte for seg enn her i den nasjonale politikken.

Han stridde for nasjonal idealitet. Han gjorde det med personleg idealitet; og kanskje er denne personlege idealitet trass i alt, den største verddagen han sette inn i politikken vaar. Politikken inspirerte han til eitt diktarverk; det er «Uforsonlige». Det er ei tung klage mot dei politiske førarane. Dei er opportunistar, karakterlause, idealitetslause, naar det gjeld aa koma til makta. Dei tek trua fraa ungdomen. Dette er den store synda dei dreg ind over seg. Sjølv har Garborg aldri svike ungdomen si tru. Men han har styrkt trua og trudomsevna hjaa norsk ungdom; med livslang og usvikeleg truskap har han gjort det. Den store ungdomsfyl-

kingen som no kallar seg «Noregs Ungdomslag» er Arne Garborg meir skuldig enn dei kanskje sjølve veit um.

Fyrst og framst gjeld dette sjølvsagt maalsaka. Alt det som Garborg streva for, det nasjonale, det demokratiske, sjølve personlegdomskravet hans, det smeltar her naturleg saman til heilstøypt styrke. Nasjonalt var landsmaalet vegen fram til fullt og heilstøypt aands-sjølvstende, demokratisk var det frigjering for bundne krefter i folket. For Garborg personleg var landsmaalet den einaste forma som var heilt ut ekte og sann. Stilen er mannen, segjest det. Garborg var ein stor stilkunstnar — ogso paa bokmaalet; han har skrive noko av den beste prosa som bokmaalet har. Var daa ikkje bokmaalet godt nok? kunde ein spyrja. Var det grunn til aa byta? Ja, Garborg sjølv meinte det. Men det spørst kor alvorleg ein tek saka. Eit stort spraaktalent som Garborgs kunde vel læra seg til aa handtera bokmaalet ogso med meisterskap. Dei fleste nøgjer seg med minder — Garborg ikkje. Aldri kunde det bli anna enn tillært. Han skreiv etter modell og mynster, god stil, framifraa — gjerne det; men det var ikkje Garborgs stil, ikkje i ord og ordelag, i rytme og klang eit sant og fulltonande uttrykk for hans personlegdom.

Spørsmaalet vida seg ut til heile nasjonen. Kunde nasjonen vera sant seg sjølv i eit tillært maal? Kva vilde ikkje overgangen kosta? I gunnen er det dette han har synt oss i «Bondestudentar». Faarane ved overgangen, knekken i karakteren som det gjev, utviskinga av karakteren. Dette er kjernen i saka, for kjernen er etisk. Men hovudkravet i all etikk det er aa hevda seg sjølv i aand, det er sanning. Kunde daa det norske folket hevda seg sjølv i sanning anna i sitt eige maal? — Ein kan alltid stridast um dette er konservativt eller radikalt; det spørst alt etter kva synsstad ein vel seg. Men som elles hjaa Garborg er det ingen ting anna enn dette: aa søkja ned til grunnane i sitt eige væsen og verna um det. Dette skulde vel helst vera konservativt, men i raadene som ein brukar, kan ein alltid maatta gaa radikalt fram. I den siste boka si segjer han som no er den største norskmaalsdiktaren, Olav Duun, at «det meinte han var live: aa skyte røtene sine attende til det som var, og tøye seg fram til det som aldri har vore, men som likevel har ligge i oss fraa alders tider». Slik har me maalfolk kjent det i striden vaar: ingen hadde røtene sine so djupt attende i det som var, det som har lege i oss fraa alders tid, som Garborg, ingen har heller tøygt seg fram med slik makt

mot det som aldri har vore, men som skal bli framtida for oss, som han. Difor vart han hovdingen.

Det var ei stor lukke for maalsaka at det var ein mann som Arne Garborg som var hovdingen. Saka var nasjonal og kunde lett kome ut i den faaren som ligg nær for alle nasjonale saker: aa glida ut i nasjonalt einsyn og trongsyn. Det var uraad under Arne Garborg, likso visst som det hadde vore uraad under den store formannen hans, Aasmund Vinje. Baae to var dei, kvar i si tid, den største beraren for europeisk tankeliv i aandslivet vaart. Ifraa fyrste stund køyrde dei saka inn i eit breitt og vidt far, romleg nok for ei rørsle som skal femna ein nasjon og ikke berre ei sekt. Heile sitt mangesidige og rike aandsliv hadde Garborg aa gje til maalrørsla, heile sin autoritet sette han inn. Han fyllte henne med aand, og med diktinga si kasta han glans over henne.

I dikting har han skapt dei verddagane som vil leva lengst, og der han lettast kan samla heile folket. Diktinga gjev daa ogso det mest fullgilde uttrykk for hans personlegdom. Han er den same søkjande og leitande her som i tankelivet elles. Det er alt merkande, at berre ein ser paa diktinga hans utanfraa, so maa ein bli slegen av kor han har freista seg i alle diktformer og diktmaatar. Realisme, naturalisme, dekadence, ny-idealisme — han har freista dei etter tur, og var gjerne den fyrste til aa slaa inn paa det nye. Han har skrive romanar og noveller, lyrikk og drama, han har nya uppatt eldegamle diktformer som visjonsdiktinga, han har vore einfeld, truhjartug i folkevisetone, han har vore dekadent aforistikar og brevskrivar. I det alt har han gjeve noko godt, i sumt noko meisterleg.

Gjenom alle dei skiftande formene er denne mangfreistaren alltid seg sjølv den same. Ingen diktar var strengare i krava til absolut personleg sanning, til uppleving og gjenomleving. Det er vel kjent at for Garborg var all dikting eit stort samvitsarbeid; det var ei sjølvransaking, um det no ikkje hadde snikt seg inn ein falsk tone nokon stad. Han kan visst vera trygg; det er knapt nokon falske tonar. Det er ei levande og ærleg sjel i kvar line han har skrive. Difor blir daa ogso diktinga hans eit so storfelt monument over han sjølv og framveksteren hans. Det er Garborg. Og det er Garborg si tid. For han var eit barn av si tid, levde tida sitt liv meir intenst enn dei fleste. Difor har han og kunna skildra tida for oss med den sterkaste sjølvupplevinga si kraft. Difor er alt diktinga hans, og kjem meir og meir til aa bli, tidshistoriske dokument med eit makelaust verd.

No kunde ein daa ottast, at so vil diktinga hans ogso koma til aa liggja under for tida si lov, som er alderen si lov, ho er bunden til tida og vil ikkje leva lenge ut over den. Slik kjem det vel til aa gaa med sumt han har skrive, men ikkje med det beste, sikkert ikkje heller med det meste. Kunstnaren i han, diktaren, vænleikselskaren vil vinna over tida. Han har skapt verddagar av æveleg vænleik, i naturskildring, i lyrikk. Dei er av den edlaste prydnad som norsk maal eig, og kjem til aa bli gøymde fraa ætt til ætt.

Ei perle som «Haugtussa» kan aldri bli en daud bibliotekskatt; til det er ho alt for breddende full av sprettande liv, der ho med sitt vedunderlege ynde gjev oss heile ungdomen sin skiftande stemningsskala, skjelmsk og vaarfrisk, ør av jubel, tung av melankoli, hissig og lidenskapleg i sorg. Ein liten heilag hjarteskatt for so mang ein gut og gjente. Samstundes livsrøynd og tankedjup nok til at ogso den som eldre er atter og atter kan finna nye rikdomar i henne. Slik dikting er ikkje tidbunden; for alle tider gjev ho eit idealt uttrykk for norsk naturkjensle, heimekjærleik, for elskhug og byrjande ettertanke.

Truleg vil det enno gaa nokre mannsaldrar før norsk ungdom er ferdig med alvorstalen i «Bondestudentar», ei bok som i store deler av ungdomen vaar har verka endaa sterkare enn sjølve Ibsens «Brand».

Dei isnande dypter av ulukkeleg, forpint religiøst sjeleliv som diktaren har late oss stira nedi i «Fred», dei høyrer til alle tider. Ei sernorsk form for religiøst liv — kan henda er ho i sin grunn aalmenn nok til aa gjelda for alle folk.

Og so motstykket «Den burtkomne Faderen», forsoninga, freden, den høgtidsame ro etter stormen. Den djupe mannsrøysta som talar her, — so mild, so alvorleg, so full av forstaaing — vil alltid vera kjær aa høyra for den som har røynt litt i livet og lengjest etter fred.

Til sjuande og sist blir det daa likevel knapt kunstverdet som blir den største verddagen med bøkene aat Garborg. Det blir det bod dei ber ifraa eit menneske som heile sitt liv var berre aanda si levande uro, som stridde til blods for aa koma til ei løysing paa livsgaata; som var so vektig i seg sjølv, at den striden han førde for personleg frigjering og klaarleik, den kunde bli til hjelp og rettleiding for mange.

Det har vore sagt at Garborg var den vestlandske hylen i aandslivet vaart, og det kan vera noko i det. Han var i alle fall vestlending; det var han i rasjonalisme og tvil, i religiøsitet og tru, det var han ikkje minst i si form for humor. Men nokon større skade treng vel ikkje det vera. Det kan vel vera at me austlendingar har meir av ro og harmoni, kanskje har me for mykje ro, slær oss til taals med aa vera «ein real og grei kar» og kjem ikkje djupare inn i livsens vanskar, er kanskje her i Trøndelag vel mykje praktiske og litt prosaiske menneske. Det kan daa knapt vera større skade um me blir vekte upp av ein slik «vestlandsk hyl» ein sjeldsynt gong og lyder «paa han Olav Aasteson tele sine draume». For han «hev vore seg upp med sky og ned med havsens grunn'e». Han «hev set at heite helvite og ein del av himmerike».

«For maanen skinne,
og veginne falle so vie».

Me nordmenn lever faa i eit stort land, difor har me vorte ulike. Det er vaar rikdom. Di meire kan me ha å gje til kvarandre.

No skulde det vel helst vera maalstrevet kanskje som er det aller mest vestlandske ved Arne Garborg. Men norske vil me alle vera, og norsk skal Noreg bli. Daa kan me ogso trygt takka han alle. For ingen har gjort meir i vaar tid til aa føra nasjonen nærmare maalet. Heile nasjonen, — maalstrevarar eller ei — Garborg har kalla paa det nasjonale instinktet hjaa alle, og har vore ein lærar for oss alle.

Og utover alle saker og alle spørsmaal er ein stor man alltid i seg sjølv ei stor gaave til eit folk. Han gjer heile folket større. Arne Garborg var ein stor nordmann, stor i tru og i tvil; han var ein ærleg og truverdig nordmann. Han har styrkt aandslivet i landet og gjort det rikare og friare. Han har styrkt sanninga og det truverdige ordet.

Me har vakse paa han.

Arne Bergsgaard.

BIRMINGHAMKONFERANSEN

I begynnelsen av april blev der i Birmingham holdt en stor konferanse om kristelig politik, økonomi og borgerskap som sikkert vil bli av stor betydning for den britiske kristendoms fremtid. Det var det britiske bidrag til forberedelsen av den store verdenskonferanse som vil bli holdt i Stockholm neste år. Dessuten var det avslutningen på en lang rekke bestrebelser som kan følges helt tilbake til Charles Kingsley og hans venner i 1848. Disse bestrebelsers mål var å fastslå sammenhengen mellem det religiøse liv og hverdagens liv og virke. Målet og grunnlaget for konferansen, fremsatt i brochurer som blev utsendt på forhånd, er formulert således: «Grunnlaget for denne konferanse er den overbevisning at den kristne tro, riktig fortolket og konsekvent fulgt, gir evnen til å se og til å løse dagens problemer, at de kristne, med ødeleggende følger for individ og samfund, i høi grad har forsømt kristendommens *samfundsmoral*, og at det er av den største betydning at dette blir klargjort og lagt sterk vekt på. I Jesu Kristi lære og gjerning finnes der visse grunnprinsipper: f. eks. Guds altomfattende faderkjærlighet og som følge derav at menneskeheten er Guds familie og den lov at den som mister sitt liv finner det. Hvis man godtar denne lov så ikke bare fordømmer den meget i den nuværende samfundsorganisasjon, men viser også vei til hjelp. Kristendommen har vist sig å være i besiddelse av en levende kraft til omvendelse, uten hvilken ingen forandring av politikk og metode kan gjennemføres. I lyset av dens grunnsetninger må man bedømme samfundets grunnlover, ledelsen av industrien, barneopdragelsen, innen- og utenlandspolitikken, det personlige forhold mellem mann og kvinne, ja mellem alle mennesker. Man haaper nu at kirken gjennem denne konferanse må vinne frem til en større forståelse av sitt evangelium, og — ved å høre ett tydelig kald til praktisk handling — må få mot til å lyde».

Konferansen blev virkelig, som uttalt av dens ærede gjest, erkebiskop Søderblom, «et alvorlig forsøk på å slå bro over svelget mellem tro og gjerninger», mens dr. Garvie, lederen av Englands frikirker, uttalte det samme og litt til, idet han sa, at han så «3

svelg lukke sig: mellem tro og gjerning, mellem det hellige og det verdslige og mellem den enkeltes og samfundets moral».

Før vi går nærmere inn på konferansens forhandlinger er det best å fortelle litt om dens sammensetning og om hvorledes man gikk frem ved forberedelsen. Først og fremst var den mellem-kirkelig. Man vil erindre at vi i England ikke har noen helt overmektig statskirke og enkelte ganske små sekter, men et betydelig antall kirkesamfund, nesten like i tall og styrke. Alle kirkesamfund, med undtagelse av de utpreget pietistiske, deltok i konferansens forberedelse, ennskjønt de romersk-katolske, til stor beklagelse for kongressens arrangører, ikke så sig i stand til å delta i konferansen. Denne blev altså, med undtagelse av de strengeste pietister og de romersk-katolske, en triumferende demonstrasjon av åndelig enhet som hevet sig over megen meningsforskjell i teologi og kirkens styre.

Forberedelserne til denne konferanse begynte i 1920, da en del menn og kvinner som lenge hadde vært interessert i sociale spørsmål, møttes under ledelse av biskop Gore, en fremragende teolog og social reformator, for å diskutere hvilke skritt man måtte ta for å gjøre den kristne kirkes vidnesbyrd i sociale saker mer effektiv. Litt senere møttes en del av oss i 3 dage for å skaffe oss et overblikk over de emner som kunde komme inn under en slik konferanse. Der blev så valgt grupper av menn og kvinner som skulde ta emnernes forskjellige avdelinger under detaljert overveielse og forberede referater. Man sørget for at der i hver kommisjon var representert forskjellige teologiske og politiske synspunkter og forskjellige samfundsklasser med forskjellig livserfaring. Der var helt fri diskusjon og hvor enighet ikke blev opnådd, fastslog man de forskjellige synspunkter. Men faktum er at der ved disse forhandlinger fremkom et forbausende antall overensstemmelser. Forhandlingene blev også hjulpet gjennem meddelelser og meningsytringer fra en mengde kristne hele landet over; folk studerte de utsendte spørsmål. Der blev utsendt ikke mindre enn 250 000 eksemplarer av 12 formulerte spørsmål som i sig selv inneholdt meget stoff til eftertanke. Referaterne utgjør 12 bind og omfatter følgende emner:

1. Guds vesen og hans hensikt med verden.
2. Eiendom og industri.
3. Opdragelse.
4. Hjemmet.

5. Fritid.
6. Kirkenes sociale virksomhet.
7. Historisk illustrasjon av kristendommens sociale virkninger.
8. Behandling av forbrydelse.
9. Politikk og borgerskap.
10. Internasjonalt samkvem.
11. Forholdet mellem kjønnene.
12. Kristendom og krig.

Selvfølgelig er referaterne av større eller mindre verdi, og de røber enkelte svakhetspunkter i sammensetningsleddene; men i sin helhet utgjør de en systematisk ordnet kristen socialfilosofi som ganske sikkert er uten sidestykke i moderne tid. Man kan ikke fremheve sterkt nok at de er vel overveiete avgjørelser fra en gruppe kvinner og menn som er almindelig anerkjent for kompetence i de emner de uttaler sig om. Uttalelsene må *ikke* tas for autoritative dogmer fra Stor-Brittaniens kristne kirker, men de er vel overveiete uttalelser fra det som på visse områder er *venstre fløi* av engelsk kristendom — og de er i virkeligheten ett opråp fra de medlemmer av den hele kirke, som har våkne sociale interesser. Det står således endnu tilbake å høre hvorledes svaret vil bli.

Antallet av deltagerne i konferansen dreiet sig om 1600 delegerte og omtrent 100 utenlandske gjester. De delegerte rangerte fra kvækerne til en katoliserende retning, som ikke ligger langt fra romersk-katolisisme, og hvad social rang angår fra markier til håndverkere, delvis valgt av det store antall propaganda- og filantropiske selskaper, og delvis som officielle representanter for forskjellige kirker. Biskopen av Manchester, en av statskirkens dyktigste ledere, og dr. Garvie, president for frikirkens råd, ledet forhandlingerne annen hver dag.

Kommisjonernes referater blev forelagt konferansen av en eller flere av dem som hadde gjort utkastene, og diskusjoner blev avholdt som for det meste holdt sig på høiden av kristelig åndfullhet og høflighet. Forslag blev fremlagt til underskrift; de fleste blev antatt, men der blev gjort enkelte viktige forandringer i dem. De fleste forslag var av ganske almindelig art og pekte snarere hen på resultatet enn på midlerne, som f. eks. referatet om internasjonalt samkvem.

«Idet kirkene har for øje at ungdommen idag er nasjonen imorgen opfordrer de innstendig til at der ved alle slags skoler — idet

man innprenter kjærlighet til fedrelandet — blir lagt spesiell vekt på å utvikle verdensbroderskapets ånd hos barn såvel som voksne».

Nogen forslag var av mer spesiell karakter, så som f. eks. kravet på å få ophevet dødsstraffen og på å få den skolepliktige alder satt høiere.

Det er ikke mulig i en kort artikkel å få gitt en oversikt over de forskjellige referater. Det som kanske er mest verd å fortelle er, at alle som på noen måte var ansvarlige for konferansens forberedlese, fandt kommisjonens fremstilling av Guds vesen og hans mening med verden å være av størst betydning. Det var deres mening at en sand socialfilosofi må bygges på en sand teologi. Professor Walter Moberley fremholdt dette punkt meget sterkt, idet han minnet konferansen om de kristnes meget forvirrede uttalelser under krigen. Man må tilstå at der i Stor-Britannien blandt folk med bestemte sociale synsmåter har hersket en tendens til å ty til bibelen for å finne støtte i isolerte stykker av den og i en ensidig fortolkning av Kristi lære. Det som trenges er øiensynlig det motsatte: vi må gå frem mest mulig uten forutfattede meninger og så se til hvilke sociologiske slutninger studiet av Kristi ånd fører oss.

Beretningen om Guds vesen og om hans mening med verden er et ærlig forsøk på å gjøre dette. Beretningen trekker frem det som henger sammen med Vor Herres lære om Guds fortrolighet, om et menneskes personlige verd, om offerloven og velsignelsen av brorskap. En gruppe behandler de vanskeligheter vi møter når vi strever med å forene naturlovene med vår opfatning av Gud som Kristi far. Hvor stor innflydelse det syn på det ondes gåte, som man står ansikt til ansikt med i denne forbinnelse, har på den sociale filosofi, tråtte skarpt frem for medlemmene av kommisjonen for eiendom og industri, da overveielsen av lønnsspørsmålene tvang dem til å overveie den Malthusiske sats at menneskeheten har tendens til å formere sig ut over eksistensmidlenes grenser.

Innberetningen om Guds vesen og formål har også en del å si om koporasjonssynd. «Dersom majoriteten lever et egoistisk og derfor gudsfornektende liv skapes der en massebevissthet som er tolerant overfor egoisme, og som selv de mest altruistiske finner det nesten umulig å bekjempe uten å gjøre sig selv til martyr, og som de slappe og kraftløse blir feiet bort av. Det er klart at menn og kvinner som danner en korporasjon akcepterer, og til og med selv fører ut i livet, vaner som de privat vilde skamme sig over. I forbifarten kan det bemerkes at man nu både i Stor-Britannien og

Amerika i alle kredser: religiøse, politiske og filosofiske, studerer og diskuterer dette fenomen.

En annen gruppe behandler spørsmålet om kompromisser, et spørsmål om hvilket kristne utover hele England lengter efter råd.

Da det som sagt ikke er mulig å gi en detaljert fremstilling av de forskjellige referater må det være tilstrekkelig å antyde den almindelige holdning som går gjennem de viktigste av dem.

Referatet om internasjonalt samkvem forkaster den idé om hver stats absolutte suverænitet som har hersket i Europa i de siste 400 år og fordømmer idéen om «nasjonens hellige egoisme», som en ukristelig og farlig filosofi. Referatet om eiendom og industri går for så vidt i samme spor når det forkaster det 19de århundredes individualisme og dets læresetning om «laissez faire»; men den passer på ikke å binne sig til noget detaljert utkast for industrilivet som alene skulde kunne forenes med kristendom. Det er fullstendig i overensstemmelse med de resultater disse to referater er kommet til, og samtidig en nyttig advarsel mot å svinge fra en ytterlighet til en annen, at referatet over historiske illustrasjoner av kristendommens sociale virkninger fremhever, at oprøret mot geistlig innflydelse i verdslige saker blev fremkaldt derved at den middelalderske filosofi ikke maktet å følge med i utviklingen, da forholdene forandret sig. Det er på den ene side farlig hvis kirken forsøker å lede verdslige saker ved tvang utenfra eller med utilstrekkelig kunnskap og inspirasjon; men det er på den annen side også farlig om kirken opgir den gjerning å oplyse folks forstand og samvittighet angående alt som kommer inn under et menneskes handlemåte. Under det førstnevnte led middelalderen, og under det sistnevnte led den nyere tid. Birminghamkonferansen betegner et nytt forsøk på å sikre et riktig forhold mellem teologi og kirkelig organisasjon på den ene side og på den annen side spørsmål om politikk, økonomi og borgerskap. De skritt som for nærværende må tas førend den kristne kirke kan utføre et så vanskelig arbeide er diskutert i referatet over kirkens sociale arbeide. I følge opfatningen hos den kommisjon som er ansvarlig for dette referat, trenger kirken et bedre utdannet presteskap og mer spesialisert funksjonærstab. En setning som er blitt brukt en del i de kredse som er ansvarlige for istandbringelsen av denne konferanse er at «kirkerne trenger en generalstab» likesom krigen har sin under en krig. Der blir i referatet lagt stor vekt på ønskeligheten av hyppige diskusjoner mellem de kristne angående vanskeligheter og meningsforskjell, og der foreslåes at den slags disku-

sjoner skal ordnes meget omhyggelig. Konferansen selv frembød et par bemerkelsesverdige eksempler på hvordan kristelig diskusjon kan være. Eksempelvis kan nevnes diskusjonen om *fødselskontroll*, et emne hvorom der hersket meget forskjellige meninger. Motsetningene i synsmåter blev fremholdt for den store tilhørerskare i taler som var beundringsværdig klare, greie, værdige og lempelige overfor motparten.

Man kom ikke til noen slags enighet, hvad man ifølge sakens natur heller ikke kunde vente; men diskusjonen gjorde en hel del til å klarne tankene og konferansen var enig om å sørge for en videre utdypning av emnet.

Det annet udmerkede eksempel på debatt i kristelig ånd var diskusjonen av referatet om *kristendom og krig*. Helt til et visst punkt var der så å si enighet blandt konferansens medlemmer. Kun ett medlem utskilte sig fra den opfatning at krig var en institusjon som kristne må avsky og forsøke å avskaffe. Konferansen selv forkastet selv med voldsomhet et forsøk fra en av dens delegerte på å rettferdiggjøre imperialismen. Den virkelige meningsforskjell viste sig i spørsmålet om pacifisme — holdningen hos dem, som av samvittighetsgrunne nekter at gjøre militærtjeneste. Hr. W. E. Wilson, en velkjent kvæker, fremla deres synspunkt, understøttet av pastor G. A. Studdert Kennedy, kjent som en av de dyktigste og mest populære prester fra krigen, men som nu erklærer at han blev vildledet av krigstidens vanvidd til å understøtte det som han burde ha fordømt. Saken mot den individuelle pacifist blev fremholdt av pastor Malcolm Spencer, hvis argument i korthet var at en mann til en viss grad må underordne sin personlige overbevisning for å holde følge med sine kamerater som kanske ikke er nådd så langt som han selv. Av denne debatt blev der heller intet resultat — det hadde man heller ikke søkt — men den var et mønster på hvordan en diskusjon om et punkt hvorom der er skarp meningsforskjell burde foregå blandt kristne.

Den siste dag valgte konferansen en komité til fortsettelse av dens arbeide og særlig da til å samle inn flere uttalelser og oplysninger. Den skulde handle som organ for vidnesbyrd for kirkene i sociale spørsmål og til at opmuntre litteratur om disse spørsmål. Der vil også bli holdt konferanser rundt omkring i Stor-Britanien som skal genopta hovedspørsmålene ved offentlige møter. Noen av konferansens ledende medlemmer vil være tilstede ved den store verdenskonferanse om kirkens liv og arbeide, idet de håper å bli istand til både å gi og å ta ved dette meget betydningsfulle møte.

Det er for tidlig å uttale noget bestemt om betydningen av Birminghamkonferansen, men der finnes her en meget avgjort mening om, at den betegner slutten på en periode i den britiske kristendoms historie og en gjenoptagelse hos de kristne kirker av et arbeide de lenge har lat ligge, nemlig det å lede og inspirere alle menneskelige saker. Det er et kolossalt arbeide å påta sig, og farerne er uhyre som den forgangne historie tydelig nok viser, men det er denne opgave med alt sitt slit og al sin risiko som Birminghamkonferansen har opfordret de kristne kirker til å påta sig. Der vil bli opposisjon på enkelte hold og selvfølgelig megen likegyldighet og misforståelser på andre hold, men jeg har liten tvil om at kirkene som et hele vil motta utfordringen, og at de vil ta op klart og bestemt et arbeide som de har ladt ligge i lang tid. Den virkning dette arbeide vil få — til godt eller ondt — for kristendommen og det sociale liv i Stor-Britanien vil sandsynligvis bli uhyre, og jeg for min del vil ikke et øieblikk nøle med å sig at et stort fremskritt er ved å skje under den Helligånds ledelse.

Henny A. Mens.

THUNE JACOBSEN

Brydningen mellem personlig religiøsitet og institutionsbåret religiøs overlevering er i vor tid kommet ind i en ny fase, idet mangen en som psykolog eller historiker stiller sig objektivt betragtende over for de stridende parter. Den, der gør det, unddrager sig ikke den mulighed selv at vurdere og tage standpunkt i striden; han har kun på forhånd vundet et overblik, som må få indflydelse på, hvorledes han i så fald kommer til at stille sig.

Som den enkelte fra tid til anden kan trænge til selvbesindelse for at blive klar over, om det, han lever i, nu også virkelig er det, han inderst vil, således gælder det for hele kulturer, at de fra tid til anden nødes til at tage idealerne frem til fornyet prøvelse. Denne kan blive des grundigere, jo mere overblik man har. Herhjemme har bl. andre Thune Jacobsen forsøgt en objektiv betragtning af det religiøse liv. I det følgende skal et par af hans synspunkter fremdrages og samstilles med beslægtede tanker andensteds fra.

Dr. O. Thune Jacobsen, Regensens viceprovst, er født i København 1871 og blev i 1894 teologisk kandidat. Sit første større arbejde udgav han som 34 årig i 1905. Det bærer titelen: «Gennem modsætninger, Et forsøg på at forstå tiden og livet». Derefter fulgte «Sandhedens erkendelse. Et bidrag til belysning af religionens logik» (1908), — «Folkene og sandheden. Grundtræk af det religiøse aandslivs udviklingshistorie» (1909), — «Jesus og evangelisterne. Synsforskellighederne hos Mattæus, Lukas og Johannes» (1911). — «Født af en kvinde» (1914). Hans indtil videre sidste arbejde bærer titelen «Antikken og kristendommen. Kristendommens oprindelse» (1922) og er tilegnet det teologiske fakultet ved Lunds universitet, som i 1918 udnævnte ham til æresdoktor.

I.

Det er modsætningerne tro og viden, idealisme og realisme, som den første bogs titel hentyder til, og det er forfatterens mening, at man skal igennem disse modsætninger for at finde en ægte

harmoni mellem dem. Ordet «gennem» står der for at antyde, at man ikke må gå uden om vanskelighederne ved at tildække eller afkorte modsætningerne, som det tværtimod gælder om at fastholde, til en virkelig forsoning viser sig mulig.

Modsætningene skal først og fremmest brydes på den måde, at de spændes sammen i samme sind, og Th. Jacobsen opsøger derfor med forkærlighed sådanne personligheder, hos hvem dette var tilfældet, indenfor dansk åndsliv særlig Mynster og Kierkegård. Hos Mynster påviser han, hvorledes denne efter at have følt sin egen begrænsning overgiver gud omsorgen for virkeliggørelsen af de idealer, han hidtil havde drømt om selv at føre til sejr. Mynster kunde fastholde troen på en sådan gud, der uafhængig af ham arbejdede for de samme idealer som dem, han selv følte sig draget af, og han følte sig som denne guds medarbejder.

For en sådan religiøs tro blev udviklingslæren i første omgang en alvorlig anfægtelse, idet den syntes at tilintetgøre ethvert spor af formålsstræbende kræfter i naturen. Derved brød troen sammen for mange, idet man om sig kun så et spil af tilfældige kræfter, hvor man før havde anet en guddommelig ledelse. Den gamle opgave, i naturen at finde det samme vidnesbyrd om gud, som man fandt i bibelen, syntes nu sværere end nogensinde før.

Med denne verdensanskuelse som udgangspunkt har teologer som Ritschl og Harnack dannet sig deres opfattelse af kristendommen, utilbøjelige til af denne at medtage mere, end de kan få presset ind i dette verdensbillede. Idet Ritschl og Harnack således møder den overleverede kristendom med disse tidsbestemte forudsætninger, står de i fare for ikke at opfatte den hele historiske kristendom. Navnlig går Harnack glip af, at «guds rige» efter Jesu fremstilling er et verdensovervindende princip, d. v. s. en kraft, som er uafhængig af mennesket, men som han kan samarbejde med.

Forsoningen mellem overleveret tro og den formentlige viden er her i for høj grad sket på overleveringens bekostning. Hos Harnack og Ritschl findes ikke den lidenskabelige fastholden af modsætningerne, som vi herhjemme kender hos Kierkegård, når han fastholder troen som paradoxet. Kierkegård bragte det personlige offer at beholde troens aktier på hånden i en dårlig tid, — til fordel for hans efterkommere, som kan nyde aktiernes fulde udbytte, når de atter stiger. Dette sker, når man danner sig et verdensbillede, der har plads til mere end den af Ritchlianismen

beskårne kristendom. Tro og viden vil da ikke længere stå som uforligelige modsætninger, og paradoxet vil forsvinde, uden at troen behøver at opgives.

Et sådant verdensbillede finder Th. Jacobsen foregrebet i den af Kant hævdede mekanisk teleologiske verdensopfattelse, i følge hvilken der kan spores en formålsstræben i naturen. Ud fra denne opfattelse bliver det muligt sammen med en uforbeholden åbenhed over for erfaringens og derunder videnskabens vidnesbyrd at fastholde troen på kristendommens sandhed i et omfang, som den ritschl-harnackske teologi ikke formåede. Sin tro på en endelig forsoning af tro og viden udtrykker Th. Jacobsen i ordene: Jo fastere tro, des friere forskning.

*

Brydningen mellem tro og viden er nøje forbundet med den mellem individ og samfund. Som et erkendende, følende og villende væsen kan mennesket stille sig forskelligt overfor sine omgivelser, derunder det givne samfund med dets religiøse overlevering.

De tre måder at stille sig til omgivelserne på svarer til barndom, ungdom og manddom. Barnet indsamler erfaring og tilpasser sig efter omgivelserne. Den unge, der har et stærkere følelsesliv, vurderer og danner sig idealer, medens det navnlig er den voksnes sag at kaste sig ud i arbejdet for idealernes virkeliggjørelse og således lægge hovedvægten på viljeslivet.

I «Folkene og sandheden» søger Th. Jacobsen at vise, hvorledes forskellige folks og tiders religiøse liv kan karakteriseres under denne psykologiske tredelings synspunkt.

Østasiens kulturfolk er væsentlig objektivt erkendende. Østasiateren overtager forholdsvis passivt den religiøse overlevering og indordner sig i overensstemmelse hermed lige så passivt i det bestående samfund, om han da ikke vælger som munk at flygte derfra eller at tilintetgøre viljen til livet og således indskrænke sin fordring til samfundet til det mindst mulige. Hans tendens til at tilpasse sig efter omgivelserne i stedet for at omskabe dem efter sig hindrer ham i at blive samfundsreformator.

Antikkens folk (perser, græker og jøde) er mere følelsesbestemte. De stiller sig vurderende over for samfundet og bearbejder dets overlevering. Derved ændres den religiøse opfattelse, og i stedet for passivt at indordne sig under det bestående danner man sig her forestillinger om, hvorledes dette burde være.

Hos perserne opstår troen på Mazdas rige, og jøderne venter, at «guds rige» skal komme.

I «Antikken og kristendommen» har Thune Jacobsen søgt at vise, hvorledes denne tanke om «guds rige» har udviklet sig ud fra antikkens forudsætninger. Skønt jøderne venter, at «guds rige» vil bryde frem med overnaturlig kraft, føler de sig dog kaldet til at arbejde for dets komme, og i denne opgave finder den enkelte sit livs mening.

Den praktisk anlagte vesterlænding har tilegnet sig denne løsning af livsgåden og betoner endnu stærkere viljelivets betydning og dermed værdien af den enkeltes bestræbelser.

Den katolske kirke søger alligevel væsentlig at nå sit mål, «at virkeliggjøre guds rige», ved et stærkt centraliseret styre. Den vil dog ikke blot regere dygtigt, men også opbygge, og heri ligger dens anerkendelse af den enkeltes betydning.

Tiden efter renaissancen og reformationen er ikke tilfreds med, at mennesker således på udvortes måde skal spændes sammen til en helhed. Det bestående samfund og dets religiøse overlevering kritiseres, og man vil, at hver enkelt skal have lov at udfolde sig friere efter sin egen natur. Hvis denne ikke fattes dybere, end det oftest er sket, vil samfundet dog fremdeles kun kunne holdes sammen ved en udstrakt anvendelse af tvang.

Med en stærkere udviklet vilje til at arbejde for guds rige vilde der blive mindre brug for den objektive tvang, idet hver enkelt da vilde søge sin sande lykke i at leve for helheden, eller i det mindste tvangfrit indordne sig i denne. En opblomstring af et sådant religiøst viljesliv venter Th. Jacobsen fra Rusland, idet han hos dette folk mener at spore en større trang til uforbeholden selvhengivelse end hos de vesteuropæiske folk.

*

Til dette spørsmål om individ og samfund har det føromtalte om troen på de ideelle kræfters betydning i tilværelsen nøje tilknytning. I festskriftet for Vitalis Norstrøm (1916) skriver Th. Jacobsen, hvor talen er om det instinkt, der kan drive den enkelte til at sætte samfundets interesse over sin egen, følgende: «I samme grad den enkelte følger sin egen individuelle interesse på trods af instinktet, vil samfundet komme i forfald. I samme grad derimod, som den enkelte handler i overensstemmelse med, hvad hint ejendommelige samfundsinstinkt viser ham, i samme

grad vil samfundet blive, hvad det efter sin idé skal være, nemlig basis for udfoldelsen af et menneskeværdigt liv.

Varetager instinktet imidlertid på denne måde samfundets interesse over for individet, må dette instinkt vise tilbage til en vilje, der ligger udover ikke blot individets vilje, men også udover enhver faktisk eksisterende højeste samfundsmyndigheds vilje, altså til en ideel samfundsvilje, — et «noget», som, idet det anerkendes som virkelighed, viser sig som selve det til samfundets sande gavn og velfærd virkende princip. Men dette noget er det netop, som den religiøse kalder: Gud, og hvis vilje hans tro lærer ham at kende som det, der er tilbunds praktisk og absolut rigtigt at gøre. I sidste instans bestemmende for de enkelte religioners væsen er nemlig — ikke: hvilke forestillinger menneskene ved at se sig tilbage efter hint bag livet virkende princip, har forsøgt at danne sig om dets skikkelse, men derimod: hvad de, med ansigtet vendt fremad mod livets krav og så at sige med solen på ryggen, ved dens lys har erkendt som absolut rigtigt at gøre eller undlade».

På denne måde bliver det centrale i brydningen mellem samfundets og den enkeltes religion ikke, om denne kan overtage samfundets overlevering; men derimod, om han har vilje til at virke for dets vel eller i det mindste til at indordne sig i et retfærdigt samfund.

Vi skal nu gå over til at samstille de fremdragne synspunkter med beslægtede tanker.

II.

Ved således at sætte sin opfattelse af religionen i forbindelse med en verdensanskuelse, der har plads for formålsstræbende kræfter, finder Th. Jacobsen sin plads blandt en række tænkere, som i de sidste årtier har arbejdet med disse spørgsmål.

Medens den franske sociolog Emile Durkheim ensidigt betoner samfundets indflydelse på udviklingen af den enkeltes samvittighedsliv og altså lægger hovedvægten på milieuet, betoner Th. Jacobsen stærkere det medfødte anlæg. Han udtrykker dette på den måde, at samvittigheden på en gang er guds og samfundets røst i den enkelte, udviklet under et samspil af anlæg og milieu. Og i anlæget rører sig hemmelighedsfulde kræfter, dette «noget», som den religiøse kalder gud.

I de sidste årtier er tanken om formålsstræbende kræfter i naturen igen kommet i forgrunden, idet man forstår, at kampen

for tilværelsen kun kan virke udvælgende, men i sig selv ikke forklarer noget om, hvor de nye levedygtige livsformer kommer fra. Fra de nye livsformer, som bliver til, slutter man til en bagvedliggende kraft som deres årsag, og mange opfatter i overensstemmelse hermed som Bergson det inderste i tilværelsen som en «skabende udvikling». Antagelsen af en sådan livsimpuls, som slynger livet ind i verden, har ingen betydning for erfaringsvidenskaben, forsåvidt denne ser det som sin opgave at forudsige begivenhedernes gang. Erfaringsvidenskaben kan kun slutte fra givne tilfælde til fremtiden, og dens slutninger har kun gyldighed under den forudsætning, at fremtiden i visse måder bliver fortiden lig, medens den omtalte livsimpuls netop antages som årsag til det, der ikke kan forklares ud fra det foregående.

For et forsøg på en afsluttende verdensanskuelse har antagelsen af en sådan livsimpuls derimod sin betydning, og den kan derigennem også få det for det religiøse liv, idet der nu atter kan blive mening i at tale om, at et menneske arbejder i samklang med det inderste i tilværelsen, eller at han er i uoverensstemmelse dermed.

Fra den lyse idealisme ved forrige århundredes begyndelse er man gennem dens modsætning, naturalismen ved århundredets slutning, nået frem til en opfattelse, der ligger lige langt fra disse to yderligheder. Idealismen og realismen har begyndt at finde hinanden. For idealismen betyder dette en indsnævring af horisonten, læsset har vist sig tungere at trække, end man før troede; men man drager af sted med det i tro til, at man således er i pagt med det inderste i tilværelsen, og at derfor ingen ærlig bestræbelse behøver at gå tabt.

En sådan opfattelse har Høffding givet udtryk i sin «Religionsfilosofi» i «troen på værdiernes beståen», der foruden at være hans forsøg på en objektiv bestemmelse af det væsentlige i det religiøse liv, tillige rummer hans egen trosbekendelse, eller hvad han gerne vilde tro. I «Den store humor», der ligeledes foruden at være en objektiv undersøgelse er en personlig bekendelse, finder man et godt udtryk for den stemning, som naturligt kan affødes af det omtalte møde mellem idealisme og realisme: «Den store humor bliver kun mulig ved en fastholden af, at værdien i tilværelsen ikke forsvinder, fordi enkelte i erfaringen givne værdier forsvinder». Hvis tilværelsen gik i stå, og dens værdikilder hørte op at rinde, vilde humoristen ikke kunne bevare sin karakteristiske tillidsfølelse over for tilværelsen. Denne for-

udsætter altså ideelle kræfter, der virker uafhængig af individet. Dette er kun en tro; men den nye opfattelse af det levende i naturen har i hvert fald plads for en sådan tro, hvad den naturalistiske opfattelse dårligt kunde få.

En tro på formålsstræbende kræfter i naturen er i vækst, og man søger at sætte troen på disse kræfter i forbindelse med de overleverede religiøse forestillinger. Et ord som dette af Jesus: «Min fader virker indtil denne dag» bringes ofte i forbindelse med Bergsons tanke om det inderste i tilværelsen som en «skabende udvikling», som «den livsimpuls, der slyngede livet ind i verden». Man forsøger at løse den gamle opgave, som biskop Butler stillede sig, ud af naturen at læse det samme vidnesbyrd om gud, som man finder i bøgernes bog. Det er spørgsmålet om naturlig og åbenbaret religion, som her dukker frem påny, og som Th. Jacobsen også straks i sin første bog søger at tage stilling til.

I de sidste årtier stiller man sig atter mere troende over for udfaldet af en sådan sammenligning. Således siger f. eks. den amerikanske psykolog Stanley Halls i sit store værk «Jesus the Christ in the light of psychology», at der ikke er skrevet nogen bedre psykologi end i det nye testamente. I et bisamfund gaar det enkelte individ helt op i helheden, som det ofrer sig for. Mennesket er ikke i samme grad socialt; men at det skal naa frem til at blive det, er Jesu paastand, og naar Stanley Hall gaar ind paa at kalde det nye testamente den bedste psykologi, er det under dette synspunkt, idet han mener, at der her er givet udtryk for den dybeste forståelse af, hvad der vil kunne tilfredsstille et menneske, nemlig at arbeide for «guds rige».

Den overensstemmelse, man her i modsætning til tidligere tider har nået, er for en del nået derved, at man har ændret sin opfattelse af naturen, dels derved, at man inden for den religiøse overlevering betoner andre sider end tidligere. Medens man før i den religiøse overlevering ofte har søgt tilfredsstillelse for sin videnstrang eller betonet de sider, som særligt tilfredsstiller følelsen, er man nu på vej mod at lægge hovedvægten på viljeslivet, hvilket kan blive årsag til en bedre forståelse mellem religion og videnskab. I denne bevægelse er Th. Jacobsen med.

Til overflod hyppigt kan man nu få at høre, at dogmerne ingen væsentlig rolle spiller. Desværre savner man for ofte fra samme kant et forsøg på en klar påvisning af, hvad der da for de pågældende er kærnen i deres religion. Her står Th. Jacobsen for sit

vedkommende med noget positivt ved at henvise til en stræben mod at virkeliggjøre et bedre samfund, i forbindelse med en tro på, at man således er i overensstemmelse med tilværelsens inderste, dette «noget», som den religiøse kalder gud.

Også på dette punkt er Th. Jac. i overensstemmelse med flere af de tænkere, jeg har hentydet til. Inden for vor nordiske litteraturkreds ligger det nær at samstille ham med Chr. Collin, der navnlig i sin bog «Brorskabets Religion» har arbeidet med de herhenhørende tanker, og længere tilbage i tiden finder vi Viktor Rydberg, med hvem hans forfatterskab er åndelig beslægtet.

Chr. Petersen.

OLE VIG

Der har i dette aar været talt og skrevet meget om den kraft og inspiration som Ole Vig har tilført den norske folkeskole og dens lærerstand. Her skal forsøkes en mere almenmenneskelig og religiøs vurdering, jeg vil forsøke at syne frem hans aandelige art saaledes som den speiler sig i hans skrifter og saadan som den maa sees i forhold til hans samtid.

Det første som da er at lægge merke til er det korte spand av tid som blev ham tilmaalt. Født 1824 og død 1859, blev han kun 35 aar, og hans arbeidstid kan i høiden regnes fra han forlot Klæbu seminar i 1843 og til hans dødsdag. Han hører saaledes til den lange række av tidlig fuldendte mennesker, hvis værd ikke bestaar i det lange, taalmodige arbeide men i det klare livssyn, det frugtbare livsformaal og det urokkelige mot, med hvilket de sætter alting ind paa dette ene. Saadanne mennesker er som gnister, der fænger snart her, snart der. De fæster sig i mindet som lysende punkter og der hentes altid ny inspiration fra dem. Saart er det at de gaar tidlig bort og her hos os hvor livsvilkaarene ofte har været trange, gir saadan skjæbne grund til klage over vaarens barskhet naar den dræper de sarteste planter, før de faar gro helt ut.

Paa den anden side er der noget fagert ved den død som fører et menneske ind i det lysere liv som ligger foran os, før sommerfuglevingen har mistet sin farve og er blit graa. Mesteren selv fik heller ikke mere end nogen og tredive aar, og i det korte sterke liv som styrer opad er en egen kraft skjult: Der blir gjerne sædekorn av det. Har vi ikke alle minder om en eller anden, mand eller kvinde, som tidlig gik bort og netop derfor blev et sædekorn til det gode i vor sjæl?

Et saadant sædekorn var Ole Vig og naar vi tænker paa alt der er vokset op av dette frø, kommer vi til at interessere os for hvorledes han blev saadan som han blev. Først tænker vi da paa hans hjem og paa hans barndom, ti det forholder sig saa som det har været sagt, at «barnet er mandens far». Selv taler han ogsaa gjerne om sit barndomshjem paa Vikpladsen inde i

Stjørdalen, og naar han taler derom nævner han gjerne naturen og sin mors fromhet. Ved siden derav nævner han ogsaa Værness kirke og har i digt gjengit et fromt folkesagn om den. Det er altsammen ikke noget særegent, i de fleste menneskers liv vil disse elementer gjøre sig gjældende. Men det eiendommelige ved Ole Vig er, at naar det lille hjem vider sig ut til det større og tanken gaar til hele vort folk og dets folkehjem, saa følger barneminderne altid med og gir farve til det større syn, som efterhaanden ruller sig op for ham. Merkelige ting kom efterhvert indenfor hans synskreds. Endnu levet Henrik Wergeland og i Ole Vigs digte finder vi ofte en gjenklang av toner fra den klingende harpe, hvortil Wergeland sang vor første frihetsmorgens bjarkemaal. Vi befandt os i hans ungdom i tiden mellem de to revolutioner, den i 1830 og den i 1848 og det betyr at der overalt blev gjort forsøk paa at gjøre romantikkens tale om «folket» til virkelighet i demokratisk mening. Ogsaa her i norden forsøkte man det, og en av veiene var historisk fremstilling av en sammenhængende linje mellem den gamle gude- og sagntid og nutiden, en linje som førtes igjennem den norske bonde. Paa denne tid begyndte den danske kirke- og skolemand Grundtvigs indflydelse at bli merkbar i Norge og ikke mindst i Trøndelagen. Den urimelige strid som senere blev reist mot hans indflydelse og hans lærlinger her hos os, var endnu ikke begyndt, og den national-romantiske historiebetragtning fløt hen som en rolig strøm. En saadan motsætning mellem norsk og dansk som hadde været følt i aarhundredets begyndelse og som nu er kommen igjen i anledning av det politiske spørsmaal om Grønland, føltes dengang ikke, og likesom hos Grundtvig blev ogsaa hos Vig uttrykket «Norden» brukt uten betænkelighet og uten bitanker. Av dette syn er Vigs bok «Liv i Norge» helt gjennemtrængt, om end titelen siger «Norge» og ikke Norden.

Forøvrig kommer Ole Vig i sine skildringer av det nationale liv virkeligheten nærmere end de fleste samtidige, hvis forestillinger om oldtiden var farvet av tidens egen følelsesmettede snakkesalighet og hvis edle norske odelsbonde var en romantiker fra tiden 1830 til 1840. Man merker i hans skildringer, at her taler den gløgge husmandsgut, som vet noget om, hvorledes tingene i virkeligheten har sig. Desuten kom han i berøring med en saa udmerket, nøgtern og nøiagtig iagttager av folkelivet som Eilert Sundt. Ofte har folk vist fundet denne forfatter tør og kjedelig med alle sine tal, med sin nøiagtige, en kan gjerne si

fotografiske gjengivelse av hvad han hadde set og hørt, men han er nu anerkjendt for den værdifuldeste folkeoplysningsmand fra den tid. Med ham kom Vig sammen under arbeidet med «Folkevennen» og uagtet de to hadde hver sin betragtningsmaate og hver sin stil, indvirket de dog sterkt paa hinanden. Det længst levende av alle Vigs mange digte, det bekjendte: «Blandt alle lande i øst og vest» klinger vel nu litt fremmed i vor mund, men det ligger allikevel betydelig nærmere ved det virkelige folkeliv end de ha-stemte toner, som ellers fremlokkes av lyren, naar han synger:

Jeg elsker alt som er egte norsk,
Fra folkelivet til sild og torsk.

I hans tid meldte sig den sociale revolution for første gang i Norge med Marcus Thrane og hans venner. Nøiagtig set var vel Lofthus-bevægelsen paa Sørlandet og andre lignende bondereisninger i 18de aarhundrede i virkeligheten forsøk i socialrevolutionær retning. Allerede i dem forelaa en retsfordring, som ikke hadde hjemmel i den positive, formale retsorden men i en viss blanding av naturret og historisk begrundet selvstændighetsbevidsthet, men først med Thraniterbevægelsen merker vi klar sammenhæng med samtidens Europa. Vi som lever to, tre menneskealdre bakefter, kan neppe sætte os helt ind i den forfærdelse, hvormed datidens folkevenner saa paa saadant. Man hadde ikke tænkt sig muligheten av at dette folk, som man hadde besunget i samfølelse og berømmet for dets enkle dyder, kunde berede det ordnede samfund saa ubehagelige overraskelser. Men overraskelserne kom; Chartist-bevægelsen i England, en hel del av revolutionsforsøkene baade i Preussen og i romanske land og vor lille Thraniter-bevægelse varslet alle om det som er kommet bakefter og som vi nu lever midt oppe i. Paa forskjellig vis forsøkte man at møte det, og de egentlige folkevenner naturligvis i hovedsaken ved oplysning med mer eller mindre præg av religiøs paavirkning. Der opstod ungdomsforeninger med mer eller mindre kristelig præg, der opstod den konservative indremission og mange lignende ting, men frem for alt fik arbeidet for folkeoplysning vind i sine seil og den sterkeste og mest folkelige, derfor ogsaa virksomste paa dette omraade, var Ole Vig. I den kreds hvor han kom ind var der mange gode mænd, foruten de før nævnte kan ogsaa nævnes presten W. A. Wexels ved Vor Frelsers kirke i Kristiania, som i disse aar hadde sin bedste tid. Man vovet

neppe at gaa ham forbi i noget kirkelig spørsmaal. Programmet antar jeg man kan betegne ved arbeidet *mot* brændevinsbrænding, *for* brændevinsavhold og *mot* usædelighet og dovenskap. «Folkevennen» var bevægelsens organ og en maa si at det var et meget godt tidsskrift og at det endnu for os er meget læseværdig. I alle henseender var det mindre radikalt end hvad vi nu beskjæftiger os med. Mens vi nu beskjæftiger os med totalavhold og forbud, kunde Ole Vig godt, i alle fald i sine selskapssange, svinge glasset med pompøse gebærder. Det er nu ikke saa at forstaa at han i saa maate kunde sammenlignes med Wergeland eller andre av tidens folkelige helter, han var og blev en yderst nøktern mand med meget smaa personlige fordringer. Hans løn som lærer i Kristiansund var 130 daler om aaret og da han flyttet til Kristiania som redaktør for «Folkevennen» og fik 290 specidaler om aaret i løn, siger han selv at denne løn er saa stor, at han ikke forstaar hvordan han skal kunde gjøre fyldest for en saa kongelig appanage.

Baade hans sprog og hans tankegang synes mange gange gammeldags. Likeoverfor Thraniter-bevægelsen og lignende fænomener har han ingen fostaaelse av den reisning opover, som deri kommer tilsyne. Han formaner til ubetinget lydighet og taler vakre og gode ord om nøisomhet og andre lignende nordmands-dyder. Men han er dog i sit lyse tillidsfulde sind og med den bredt folkelige utformning av sit livsprogram, egte norsk, og vi kan nok vove at si egte Trønder. Der skal ha været Haalogalandsk blod i hans aarer og kan hænde den lyse optimisme i hans sind er en islæt fra den kant i det solide ind-Trønderske gemyt. Han var oplysningsmand og gjennem oplysning vilde han møte tidens vanskeligheter og reise sit folk op i høide med dets gamle livslinjer, men vi lodder ikke helt dybden i hans sind uten vi tar i betragtning den egentlig bærende kraft, nemlig hans religiøsitet. Viljen til lys og viljen til at tjene Gud gik harmonisk og uten anfægtelse sammen i hans sjæl. Hans gudsfrygt frygtet ikke lyset og hans kjærlighet til folket gjorde ham ikke fremmed for Gud. Den romantiske periode han levet i betegnes ofte som en reaktion mot oplysningstiden og i visse maater er det rigtig. Romantikerne viste at mennesket ikke er et abstrakt idealvæsen men at det har særpræg av sin natur og av sin stammes historie. Og den republikanske tillid til friheten som vi finder i slutten av 18de aarhundrede og begyndelsen av 19de begynder av svigte. Vi finder da ogsaa at selv et saa aapent sind som Ole Vigs ikke

kunde finde sig i Henrik Wergelands lyse evolutionstro. Han var som før nævnt sterkt paavirket av den Wergelandske digtning og enkelte av hans digte, f. eks. «Lurklang fra Dovrefjeld» er likefrem en gjenklang av Wergeland, men likeoverfor de vældige syner i «Skapelsen, Mennesket og Messias», negter han sig hjemme og hans digt over Wergeland i anledning av hans død indeholder en for os mindre smakelig blanding av anerkjendelse og formaning. Han levet vel helt igjennem i den saakaldte kirkelige anskuelse, hvor den folkelige idealisme og kristendommen gik sammen i enhet. Ofte er denne synsmaate betegnet som en idyl, hvori den haarde virkelighet ikke har faat den tilbørlige plads og det ondes alvor ikke er helt kjendt, men det er dog i den retning vi maa forsøke at harmonisere vort liv. Med alle vore møiagtige bestemmelser, med all vor økede kundskap, kan vi ikke forene troen paa Gud med noget svartsyn. Vi maa forsøke at tro paa lyset som de gamle oplysningsmænd.

Jens Gleditsch.

NORSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 25 ÅR

Det var i 1900 at professorerne Brun, Michelet og Odland begyndte at utgi Norsk Teologisk Tidsskrift. Iår går tidsskriftet altså ind i sin 25 årgang, og redaktionen — som består av de samme mænd med undtagelse av professor Odland, som er efterfulgt av professor Kolsrud — forbereder en jubilæumsårgang. De har også grund til at jubilere, og jubilæet fortjener at mindes og omtales. For at Norsk Teologisk Tidsskrift har kunnet leve i 25 år og med usvækket livskraft kan ta fatt på de næste 25, det er virkelig noget av en bedrift.

At så er, hænger sammen med åndkårene hos os, både i sin almindelighet og særlig i vor kirke.

Forholdene i vort land er små og trange for videnskabelig arbeide og videnskabelige foretagender i det hele tat. Kredsen av fagmænd og interesserte er liten og den økonomiske evne ringe. Det er ikke let at holde et tidsskrift av udelukkende videnskabelig art i live.

Og er kårene trange for videnskapen i det hele, så har desuten den teologiske videnskap hat sine særegne vanskeligheter. Den tid er længst forbi da teologien var videnskapernes dronning. Heller har den i det sisste halvhundrede år været askepot, som de andre søsken ikke vilde kjendes ved. Den herskende tidsstrømning i videnskapens verden har derfor ikke git teologien nogen let stilling i det almindelige kulturliv, såmeget mer som den har præget synet på teologien langt utenfor videnskapsmændenes kreds.

Men teologien vil og må først og fremst være en funktion av kirkens liv. Er de åndelige kår i kirken gunstige, kan teologiens arbeide og tiltak, trods anden motbør, ha gode vilkår. Ingen som kjender forholdene, vil imidlertid si at tilstanden i vor kirke i de siste 25 år har budt teologien lette og gunstige kår. Tvertom har den stort set været møtt med mangel på forståelse og anerkjendelse av dens betydning, ja med mistanke og frykt.

Grundene hertil er flere. Vi savner i vor kirke en sterkere videnskabelig tradition, en nedarvet respekt for forskning og

videnskap. Der er litet syn for den frie forsknings nødvendige plass i en evangelisk kirke, og for nødvendigheten av en forbindelse mellem kirke og åndskultur, som kræver en fri videnskap i kirkens tjeneste.

Dette hænger ganske visst sammen med hele vort kulturnivå og har tydelige paralleler ellers i vort folks liv. Men det er blit styrket ved og har fåt sit eiendommelige præg av den kristendomsretning som fra midten av forrige århundrede har været den herskende i vort kirkeliv. Det er den for vort land eiendommelige forening av pietisme og konfessionalisme eller ortodoksi. I denne forening er pietismen sterkest. Derfor savner denne kristendomsretning i det store og hele sansen for det teoretiske og for opgjøret med kulturen. Den er ganske væsentlig praktisk rettet og læremæssig hviler den i ortodoksien og vil nødig forstyrres. Ut fra sine forutsætninger har denne retning gjort et meget stort og betydningsfuldt arbeide i vor kirke, det skal såvisst ikke glemmes den. Men teologien som mer end reproduktion, som fri undersøkelse og ny gjennemtænkning av kristendommen, har den ikke hat øie for.

Tvertom har den også av andre grunde ståt i et spændings- og motsætningsforhold til den teologiske dannelse. Den har i utpræget grad været en lægmandsbevægelse med front mot teologene, mot «prestevældet». Inden det rikt opblomstrende forenings- og organisationsvæsen og i kirkepolitikken har «lægfolkets frigjørelse» været det ledende ord. Tildels også ved kirkens og prestenes egen skyld har dette ført til spænding, til mistillit til den teologiske dannelse overhodet. I dette motsætningsforhold har lægfolket været de sterkeste, og vort kirkeliv er blit mer og mer «demokratisert». Som på de fleste andre områder i vort folks liv er lægmandsskjønnet sat i høisætet, og videnskap og videnskabelig dannelse betragtes med mistillit.

Yderligere skjærpet er den herskende mistillit blit gjennem kirkestriden fra århundredskiftet av. At den liberale teologi måtte vække uro og motsigelse, ja kamp, er ganske naturlig, og har jo været tilfældet i omtrent alle kirker. Men at striden fik en så bitter form som hos os, er begrundet i vore særegne forhold. Mistilliten steg til frykt og frykten til panik. En sindig vurdering av teologien som en fri åndskamp der betyr en nødvendig funktion i en evangelisk kirke, uanset om man er enig i de resultater og standpunkter som i øieblikket har mest fremgang, en rolig tro på kristendommens egen evne til at holde balansen også i teolo-

gien — det var det ikke mulig at vinde gehør for. At gi teologien fuld frihet, var for stor risiko, det truet selve kristendommens eksistens. Man måtte derfor sikre sig den rette teologi. — At der på dette punkt ligger store vanskeligheter, er sikkert nok, og en kan nok forstå trangen til garantier. Men de er ikke destomindre farlige, de betyr i det lange løp en fare for evangelisk teologi og kristendom overhodet, og ikke bare for en i øieblikket urovækkende teologi.

Kirkestriden har rigtignok for en væsentlig del været en lærestrid, altså forsåvidt en teologisk strid, og den kunde da tænkes trods alt at ha virket ansporende og tilskyndende på det teologiske arbeide. Det er dog neppe i virkeligheten tilfældet. Striden har kun i ringe mon været ført som videnskabelig teologisk diskussion. Og en bitter strid er desuten ikke gunstig for det saklige fordomsfri videnskabelige arbeide, hverken i den ene eller den anden leir, og den levner liten arbeidsro.

Hos almenheten har utvilsomt striden gjort mange trætte og leie av teologiske stridsspørsmål og tat meget av sympati bort.

Under slike kår er det N. T. T. har levet sine 25 år. Det er da ikke for meget sagt at det er en bemerkelsesværdig alder det har nådd under vore forhold. Det vidner om trofast utholdenhet og tro på den frie forsknings betydning hos dem som har båret tidsskriftet gjennem disse år. Kredsen har ikke været stor. Den teologiske interesse er ikke særlig sterk blandt norske prester — de er sin kirkes barn — og meget få har under tidens tryk og arbeidets tryk maktet at drive videnskabelig arbeide. Så er arbeidet væsentlig faldt på de fagteologer vi har, og de er ikke mange. Efter det brudd som kirkestriden medførte, er desværre også kredsen blit mindre, idet de konservative teologer for en stor del er blit borte fra tidsskriftet.

Trods alt dette har tidsskriftet formådd at fylde sin plass så der står respekt av det. En mængde dyktig, tildels udmerket teologisk produktion er i disse år publicert i N. T. T. Blader en igjennem de mange bind, blir en slåt av hvor meget teologisk forskningsarbeide som i disse 25 år trods tidernes ugunst er kommet frem gjennem N. T. T. De allerfleste av dem som har arbeidet i teologien hos os i denne tid, har — sjeldnere eller oftere — fåt sine tanker og sine resultater frem gjennem dette tidsskrift. Derfor er det som et tversnit gjennem det teologiske arbeide hos os. Og man får da et levende indtryk av at der dog er et videnskabelig liv i vor kirke, og hvilken betydning netop N. T. T. har

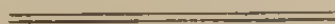
hat for dette liv. Det hører til en videnskaps vigtigste betingelser at den har et slikt forum, som altid står åpent for videnskabelige drøftelser, hvor arbeidsresultater kan fremlægges, hvor de unge kan få prøve sig, hvor der orienteres i nye strømninger på de forskjellige fagområder.

Og så bærer et slikt tidsskrift den frie teologiske forsknings resultater og ånd med sig ut til de mange som ikke selv er aktive arbeidere i teologien. Mange sitter ensomme og har vanskelig for i et kanske anti-teologisk miliø at holde forbindelsen med teologien oppe. N. T. T. har sikkert for mange været et regelmæssig bud med impulser og orientering fra teologiens verden og har knyttet dem til det teologiske liv i vor kirke.

Et betydningsfuldt arbeide for vor kirke har de gjort, de som trofast holdt det oppe i disse mange år. Vi takker dem, alle vi som tænker høit om værdien av et teologisk videnskabelig liv, og mener at fri forskning og meningsbrytning hører hjemme i en evangelisk kirke, ja er et umistelig gode, en livsbetingelse for virkelig evangelisk kristendom og kirkeliv.

Muligens tør vi håbe at forståelsen herfor er i vekst i vor kirke, og at de næste 25 år vil arte sig anderledes end de første og gi rummeligere kår og mer forståelse.

Henrik Hille.





MRS. HUMPHRY WARD.

EN LITTERÆR STUDIE

AV L. AAS.

I.

Ingen av Englands større forfatterinder er vel blit saa flittig oversat og saa meget læst hos os som *Mrs. Humphry Ward.* Siden *Vilhelm Troye* i «Samtidens» første aargang (1890) introducerte hende for norsk publikum med en velskreven artikel om *«Den Theologiske Roman i England»*, er hendes forfatterskap gjentagne ganger blit omtalt og kritiseret hos os i avisopsæt og smaastudier. Ingen har dog forsøkt at finde sammenhængen i hele hendes produktion ved at gaa tilbake til de interessante tidsforutsætninger og den religiøse og politisk-sociale strid, som bidrog til at skape det moderne Englands aandelige atmosfære. Av gode grunde naturligvis. Den meget omfattende kritiske og især polemiske litteratur, som de fleste av hendes større bøker fremkaldte, er vel begravet i engelske tidsskrifter og blade, der ikke er let tilgjængelige for norske kritikere, og før 1917 fandtes der ingen

læseværdig bok med paalitelige oplysninger om hendes utvikling. I 1917 utkom *Stephen Gwynns* udmerkede lille studie, der dog unødig sterkt understreker feil og mangler i hendes forfatterskap uten at lægge *tilstrækkelig* vegt paa hendes usedvanlige betydning som *popularisator av tidens tanker*. Hvad man saa end kan mene om mange kunstneriske enkeltheter i hendes bøker, saa vil hun altid forsvare sin litteraturhistoriske plads som en av de eiendommeligste forgrundsskikkelser i et tidsrums aandskampe. Selv har Mrs. Humphry Ward fortalt os sine bøkers interessante historie i forordene til den statelige «*Westmoreland*»utgave av de 16 samlede verker, som var utkommet før 1911—1912. Mrs. Humphry Wards erindringer *(«A Writer's Recollections»)* utkom i 1918, og nu høsten 1923, tre aar efter hendes død, utkom saa datteren, *Janet Penrose Trevelyans* store biografi *«The Life of Mrs. Humphry Ward» (Constable & Co's forlag)*, et verk som jeg stadig vil komme tilbake til i denne studie.

II.

Mrs. Humphry Ward hørte til den berømte Arnold familie. Hendes bedstefar var Rugbyskolens store *headmaster*, dr. Thomas Arnold, og Matthew Arnold var hendes onkel. Hun arvet da ogsaa familiens skarpe forstand og intellektuelle interesser i høi grad. Hendes far Thomas Arnold, Matthew Arnolds yngre bror, var tidlig reist ut til Australien med idealistiske drømme om den nye verdens frie og naturlige liv. Han søkte først forgjæves sin lykke i New Zealand, hvorifra han drog til Tasmania paa guvernøren Sir William Denisons opfordring. Her skulde han organisere koloniens skolevæsen. Som Rugbyrektorens søn blev han særdeles vel mottatt. Kort tid efter ankomsten mødte han Julia Sorell, den vakre ætling av en gammel spansk-fransk hugenotfamilie. I 1850 blev de gift, og aaret efter (11te juni 1851) blev *Mary Augusta Arnold* født.

Thomas Arnold hørte til en familie «*to whom religion was always a concern*», sier Mrs. Trewelyan. Rugbyrektorens maal var jo at skape «*Christian gentlemen*», og religiøs diskussion optar ikke saa litet av hans korrespondanse. (Se Stanleys «The Life and Correspondence of T. Arnold». 2. vols. London 1887). Matthew Arnold vendte atter og atter tilbake til det religiøse spøgsmaal i sin digtning, i sine kritiske verker og mere direkte i skrifter som «*Literature and Dogma* og «*God and the Bible*». I Herbert Pauls velskrevne bok om ham i «English Men of

Letters» serien vil man finde oplysninger om hans forhold til den ortodokse tro. Den religiøse interesse kom da ogsaa til at spille en dominerende rolle i Thomas Arnolds og hans berømte datters liv. Fem aar tilbragte familien rolig i Tasmania. Da bragte Thomas Arnolds grublerier ham nærmere og nærmere katolicismen, og i 1856 gaar han aapent over til den katolske kirke. Dermed var hans stilling i kolonien straks blit umulig. Familien saa sig nødt til at reise hjem til England, hvor den efter en kortere tids ophold i London fik bo oppe i *Westmoreland.* Dette landskaps eiendommelige natur, dets fjelde og daler, dets folkeliv, dets rike vegetation og deilige elver og vand, alt gjorde tidlig et sterkt indtryk paa Mary Arnold, som senere betegnede nok har lat sine «samlede verker» bære navn efter Westmoreland.

Som katolik blev Thomas Arnold nu protegeret av kardinal Newman, som skaffet ham en stilling ved det katolske universitet i Dublin. Børnene blev sendt til forskjellige skoler, og i første kapitel av «*Marcella*» har Mrs. Humphry Ward laant mange træk til skildringen av Marcie Boyces ulykkelige pensionatskoledager fra sine egne barndomserfaringer. Hendes brødre blev opdrat i den katolske tro, hun derimot som protestant. Imidlertid begyndte vegtige grunde, som han selv har beskrevet i sin autobiografi *(«Passages in a Wandering Life»),* at fjerne Thomas Arnold fra katolicismen, og i 1865 vender han tilbake til den engelske kirke. For familien var dette av stor betydning. Hans venner fik ham ansat ved Oxforduniversitetet, han flytter ind i den lærde by, som nu blir Arnoldfamiliens hjem i mange aar.

III.

Mary Arnold var 14 aar gammel, da hun kom til Oxford. Her tilbringer hun de grundlæggende aar i sin utvikling. Her blir hun gift i 21 aarsalderen, her bor hun sammen med sin mand de 9 første aar av deres egteskap. For at forstaa hendes aandelige standpunkt, ja hele det første grundlag for hendes digtning og tænkning, blir det derfor nødvendig i korte træk at karakterisere Oxfords kirkelige fysiognomi i denne tid. Oxford og Cambridge dannet i begyndelsen av det 19de aarhundrede en fast konservativ borg i engelsk aands og samfundsliv. De to universiteter var grundlagt som kirkelige institutioner, og i ly av kirkens magt og position var de i aarhundredernes løp vokset op til enestaaende anseelse og betydning. Saa længe den engelske overklasse, takket være den gamle valglov, styrte riket uindskrænket og absolut,

var der ingen tendenser til nogen opposition mot universiteternes gamle og grundfæstede traditioner. Julirevolutionens liberale strømninger og den store reformlov av 1832 gav dog støtet til et stormløp paa disse konservative traditioner, som nu maa undergaa en radikal forandring. I Cambridge foregaar dette i mere stilfærdige former, mens Oxford hjemsøkes av voldsomme rivninger. Allerede like efter reformloven spaadde Rugbyrektoren Thomas Arnold. at «*the church as it now stands, no human power can save*». Han krævet bredkirkelige, liberale reformer og var en motstander av den herskende konservatisme i stat og kirke og universiteter. De liberale strømninger blev dog straks mødt av sterke konservative motbevægelser. «*The Oxford Movement*» var saaledes et direkte forsøk paa at redde den anglikanske kirke fra 1830—40 aarenes teologiske liberalisme. De konservative ledere, *John Keble* og *Edward Pusey* gjorde samtidig front mot Rom og tidens katolske tendenser, mens *John Henry Newman*, en tid Oxfordbevægelsens egentlige fører, tilslut gik helt over til katolicismen, efter 1879 som romerkirkens kardinal.

Der er ikke her anledning til at skildre Newmans og Mannings betydning, anglokatolicismen, traktarianismen, puseyismen, ritualismen og den bredkirkelige retning. Der findes paa engelsk en vældig litteratur om alle de stridende partier, som i midten av forrige aarhundrede gjorde Oxfords før saa fredelige, efeuklædte «*colleges*» til brændpunkter for teologernes utrættelige kamplyst. Skjønt den nu er temmelig forældet, vil norske læsere dog finde værdifulde oplysninger i *G. E. Fløystrups bok «Den Anglokatolske Bevægelse i det 19de aarhundrede»* (1891).

Tilslut seiret de nye ideer i Oxford. I 1854 blev der aapen adgang for dissentere til universitetet. Efter nye lovbestemmelser i 1871 kunde universitetslærerne og studenterne bekjende sig til hvilkensomhelst tro. Senere faldt al geistlig kontrol med Oxfords aandsliv efterhaanden bort, ikke uten alvorlig strid naturligvis. Særlig gik kampens bølger høit i *Mrs. Humphry Wards* Oxfordtid. Darwinismen skyllet da netop op et væld av nye problemer, der bragte uro i alles sind. Geologerne gav et «nyt kosmologisk utsyn over tilværelsen», fra Tyskland kom der stadig nye oplysninger om den «radikale bibelkritiks» resultater, en ny skole av engelske liberale teologer opstod. Førerne for denne skole var først og fremst *Benjamin Jowett*, den senere saa berømte «*Master of Balliol*» og Platooversætter, som i 60 aarene forarget autoriteterne med sin studie om «*The Interpretation of*

Scripture», der hævdet en liberal opfatning av inspirationsdogmet. Ved hans side stod *Mark Pattison,* en av tidens lærdeste teologer i England, en skarp og klar intelligens, hvis skeptiske aand øvet en betydelig indflydelse paa «*Robert Elsmeres*» forfatterinde. Maaske endog sterkere var dog paavirkningen fra filosofen *T. H. Green,* som docerte en rent etisk teisme, idet han fornegtet det mirakuløse i den kristne tro. Endelig maa jeg vel ogsaa nævne Matthew Arnold og hans «*sublimated religion*». For de konservative repræsenterte alle disse mænd retninger, som man av al magt maatte forsøke at fordrive fra Oxfords aandelige liv.

IV.

Den unge Mary Arnold fulgte disse aandskampe med intens interesse. Hun stod alle de ledende mænd nær, talte ofte med dem og diskuterte de nye ideer. Selv var hun tidlig en lærd dame, der drev indgaaende studier (først sammen med sin far, senere alene) i det prægtige «*Bodleian Library*». Det var særlig middelalderens historie og litteratur, hun arbeidet med — specielt Spaniens paa vestgoternes og *Cids* tid. Rent videnskapelig satte disse studier frukt i en række bidrag til *Dr. Waces* store «*Dictionary of Christian Biography*» (1879) om gamle spanske konger og prælater. Langt større var dog denne historiske forsknings rent personlige betydning. «Disse to aars arbeide med den tidlige spanske kirkes og det vestgotiske kongerikes dokumenter», skrev hun senere, «var de avgjørende aar i mit liv». Hendes øine blev aapnet for historiske kilders avhængighet av mennesker og tidsaand, og hendes erfaringer fra studiet av de spanske kronikører og hagiografer mente hun ogsaa at ha ret til at anvende, naar det gjaldt beretningerne om kristendommens grundlæggelse. Her faldt hendes egne tanker sammen med den liberale tyske forskning og kritik, og lidt efter lidt gled hun helt bort fra den ortodokse kirkes standpunkt. Netop fordi denne utviklings pinefulde angst og smerte var *selvoplevet* kom hun til at fremstille den saa intenst og dypt i «Robert Elsmere». Naturligvis bragte dog studierne ogsaa mange glæder og megen tilfredsstillelse. Hun har selv skildret stilheten og freden i det store bibliotek med alle de kostelige skatte i en liten skisse «*A Morning in the Bodleian*». Desuten bød Oxfordlivet paa adskillig avveksling og adspredelse utenom studierne — sammenkomster, selskaper og utflugter til den gamle universitetsbys deilige omgivelser. I

et aftenselskap hos Jowett i 1871 blev hun presenteret for den berømte franske kritiker *Taine,* som i sin korrespondanse (3die bind) gir et raskt litet billede av den lærde unge dame med det charmerende væsen. Vinteren samme aar mødte hun for første gang *T. Humphry Ward,* da stipendiat ved *Brasenase College.* De blev forlovet kort tid efter og indgik egteskap i 1872. Om deres lykkelige samliv i Oxford de følgende 9 aar maa jeg henvise til hendes egen vakre og sympatiske beretning i «*Recollections*». Syttiaarenes Oxford findes der malet med friske og livlige farver. Alt synes hun at finde tid til. Hun baade praktiserer og skriver om barneopdragelse, hun tar del i universitetets foreningsliv, fortsætter sine studier og optrær som forfatterinde med et par smaafortællinger, «*A Westmorland Story*» og «*Milly and Olly. A Holiday among the Mountains*». Som et sterkt skaar i glæden kommer imidlertid alvorlige familiesorger. Moren blir angrepet av kræft, og faren ødelægger sin Oxfordkarriere ved atter at gaa over til katolicismen. Saa gaar hun en søndagsmorgen vaaren 1881 for at høre *Dr. John Wordsworth,* dengang stipendiat ved Brasenase College og senere biskop i Salisbury, holde den første «Bampton tale» ifra St. Mary Church's prækestol over emnet «*Christ connects unbelief and sin*». Hun har selv skildret talens virkning. «Jeg husker», skriver hun, «hvorledes jeg fra den dunkle kirkestol under galleriet sat og stirret paa prædikantens fine, asketiske ansigt». Hun følte en brændende indignation over talens mere og mindre direkte angrep paa den teologiske liberalisme, hvis repræsentanter hun hadde lært at beundre og holde av. Den tanke dukket da op i hendes sind, at hun kanske paa en konkret maate, ved at male et billede med emne fra selve livet, kunde vise samtiden hvad der gjæret og ulmet i de nye mænds tanker. Hvorifra og hvorledes kom disse tvil? Hvilke strømninger i tiden bragte dem med sig og hvilken indflydelse hadde de paa menneskernes sjæl og etiske livsvurdering? Foreløbig nøiet hun sig dog med en liten anonym pamflet som protest mot John Wordsworths tale. Den var skrevet i dialogform og vakte adskillig opsigt i Oxford. Da pamfletten var utgit uten forlægger eller boktrykkersignatur, blev den dog snart inddrat som ulovlig. Mrs. Humphry Ward blev nødt til at sende den privat omkring til sine venner.

V.

I 1880 fik Humphry Ward, der hadde vundet et litterært navn som utgiver av «*English Poets*», tilbud om at bli fast medarbeider

i «*Times*» redaktionen. Vinteren 1880—81 flyttet hun til London, og høsten 1881 forlot Mrs. Humphry Ward Oxford med familien. *John Morley*, som hun nu hadde lært at kjende, skaffet hende straks adskillig litterært arbeide for «Pall Mall Gazette», samtidig som hun vedlikeholdt forbindelsen med flere Oxfordblade. For «Times» fik hun ogsaa anmelde bøker. Slegtninger og venner var der mange av i London. En av hendes søstre var gift med professor Leonard Huxley, som hun ofte talte og diskuterte med, og Matthew Arnold var en kjær gjest i hendes nye hjem. En anden berømt slegtning var *William Forster*, en av tidens mest fremstaaende skikkelser paa den irske politiks og de store undervisningsreformers omraade.

I 1883 overtok John Morley redaktionen av «*Macmillan's Magazine*», og han tilbød da Mrs. Humphry Ward tidsskriftets litterære kritik. Hun mottok tilbudet og skrev i løpet av aarene 1883—85 en række artikler i bladet om engelsk, fransk og spansk litteratur. Mest kjendt er hendes essays om *Renan*, *Walter Paters* «*Marius the Epicurean*» og især *Amiels* «*Journal Intime*», som hun begyndte at oversætte i disse aar. Samtidig skrev hun paa sin første roman «*Miss Bretherton*», oprindelig inspireret av den skjønne anglo-amerikanske skuespillerinde *Mary Andersons* optræden paa Londonscenerne. Boken utkom i 1884 og «*attracted a good del of attention*», fortæller Mrs. Trevelyan i den før nævnte biografi. Denne «attention» var dog neppe av særlig smigrende art. *Troye* hadde vist ret, da han i sin gamle artikel i «Samtiden» konstaterte, at boken «ikke blev synderlig naadig behandlet av kritiken».

Av langt større betydning er *Amiel*oversættelsen. Amiel, som aldrig hadde hat noget held med sig mens hans levet — hverken som filosof, lyrisk digter eller essayist — blev efter sin død vaaren 1881 efterhaanden et verdenskjendt navn. Den stilfærdige mand, som vennerne i Genf nærmest hadde betragtet som en gold og ufrugtbar aand, efterlot sig omfattende dagboksoptegnelser — resultatet av mange aars grubling og læsning, intens selvransakelse og utrættelig selvbekjendelse. I sterkt forkortet, ja tildels «idealiseret» form[1] blev disse optegnelser utgit i løpet av

[1] Nu i 1922 utkom der en ny, langt mere korrekt og fyldig utgave av Amiels «Journal Intime», der gjengir originalteksten uten Fanny Merciers forbedringer og utelatelser. Denne version, som er utgit av den kjendte genferprofessor *Bernard Bouvier*, blev for en tid siden utførlig anmeldt i «Tidens Tegn» av professor Gerhard Gran.

aarene 1883—84 med titelen «*Fragments d'un Journal intime*». Utgaven, der skyldtes Fanny Merciers initiativ og den schweiziske kritiker *Edmond Scherers* hjælp, var forsynet med en fin introduktion av Scherer, der gir læserne et godt indtryk av Amiels eiendommelige karakter og tankeliv. Verket blev straks læst og vakte en enorm opsigt i tidens litterære og intellektuelle kredse. I Frankrig er Amielinteressen i rask vekst fra Renan til Bourgets «Nouveaux Essais de Psychologie Contemporaine» (1890), i en række lande blir der foretat oversættelser, i England slutter Matthew Arnold sig til beundrernes skare.

Mrs. Hunmphry Ward tok oversættelsesarbeidet meget alvorlig, søkte Edmond Scherers bistand og læste samtidig Jouberts «Pensèes», Senancour og en række av de franske tænkere for bedre at forstaa Amiel, som hun ønsket at forklare for engelsk publikum med en indledning til oversættelsen. I 1885 utkom hendes engelske utgave av Amiel. Den blev vel mottat og omtalt med respekt av kritikken. Rent litterært hadde arbeidet været meget gavnlig for Mrs. Humphry Ward. Hendes stil i «Robert Elsmere» er høit hævet over det temmelig stive og farveløse sprog i «Miss Bretherton». Hun hadde ikke forgjæves lyttet til den skjønne harmoni i Amiels sætninger. Filosofisk er der ogsaa en tydelig gjenklang av Amiels tanker i «Robert Elsmere», som desuten har en skikkelse, der utvilsomt er tegnet med Amiel som mere og mindre bevisst model. Jeg sigter naturligveis til *Langham,* Elsemres skeptiske ven. Amiels overreflekterte, handleudyktige grublen, ætsende skepsis og pinefulde selvanalyse, Amiels konflikt mellem tro og radikal fornektelse, hans hvileløse higen efter at trænge ned i sjælens dyp, hans utilfredsstillede hunger efter forstaaelse — det gjorde alt et sterkt indtryk paa Mrs. Humphry Ward. Ganske naturlig kom hun derfor til at bruke bestemte træk av Amiels eiendommelige mentalitet, da hun forsøkte at personificere tidens kritisk-impotente pessimisme i Langhams skjønne, men aandelig lammede skikkelse.

Alle hendes Oxforderfaringer og iagttagelser, alle de nye ideer og problemer, alle de interessante skikkelser, hun drømte om og gjenskapte i fantasien, krævet nu kunstnerisk uttryk. I 1885 bgyndte hun at skrive paa «Robert Elsmere». Hun hadde først tænkt, at arbeidet kun skulde ta 1 aars tid, men det vokste efterhaanden mellem hendes hænder — boken blev til en svær tre binds roman av usædvanlig længde selv efter Viktoriatidens smak og litterære appetit at dømme. Da den endelig var færdig og

forelaa i trykken i 1888[1] var forlæggeren G. M. Smith vistnok «kind and indulgent» som hun bevidner i «Recollections», men det var vist med bange anelser han utsendte den svære «teologiske roman» til kritikkens og publikums dom. Han ante sikkert ikke, at boken skulde bli en av aarhundredets store sukcesser.

---

[1] I løpet av aarene 1890—91 utkom den hos os i *Carl Keilhaus* oversættelse paa Olaf Norlis forlag. Vilhelm Troye hadde da allerede omtalt den utførlig i den før nævnte artikel i «Samtiden». Historien om Mrs. Humphry Wards merkelige roman er forøvrig fortalt paa en meget interessant maate i Mrs. J. P. Trewelyans bok. Jeg maa ogsaa henvise til en vegtig artikel i «*Review of Reviews*» (15de november 1923) — *Robert Elsmere and the Faith of To-Day by E. W. Barnes, Sc. D., F. R. S., Canon of Westminster,* den bekjendte teolog og naturvidenskapsmand. (Forts.).

L. Aas.

KRISTENDOMMEN OG VERDENS-RELIGIONERNE

Af Albert Schweitzer.

(Oversat fra tysk af stud. theol. Jul. Ellehauge, København).

Indledende bemærkning.

I Selly Oak, en forstad til Birmingham, ligger der fem forskellige studieanstalter, som er forenet i en fælles organsation: «Woodbrooke», et af kvækerne i aaret 1903 grundlagt centrum for religiøse og sociale studier med studenter fra alle lande; «Kingsmead», en skole, der ligeledes tilhører kvækerne, til uddannelse og videreuddannelse af missionærer; «Westhill», en uddannelsesanstalt for opdragere i kristendom; «Fircroft», en arbejderhøjskole; «Carly Hall», en uddannelsesanstalt for kvinder, der vil træde i missionens tjeneste. Desuden er der missionærer og religionslærere fra alle verdensdele, der holder ferie i Selly Oak for at samle kræfter eller for at lære engelsk.

Efter indbydelse af centralraadet for Selly Oak's Colleges talte jeg der i februar 1922 om «Kristendommen og verdensreligionerne». Mine tilhørere bestod for en stor del af missionærer eller missionselever, altsaa af kristne, som skal forsvare kristendommen over for de andre verdensreligioner, særlig buddhismen og hinduismen. Jeg forsøgte i disse foredrag sammen med dem at komme til klarhed over, hvori kristendommens enestaaende karakter og særegne dybde bestaar.

De og jeg, vi vil forkynde evangeliet i verden. Det er da nødvendigt, at vi sammen bliver klar over, hvorfor det for os er den højeste visdom. Hvorfor anser vi det for den surdejg, der skal gennemsyre hele menneskehedens tænkning, vilje og haab?

Særlig i vor tid trænger vi til klarhed herover. I vore dage beskæftiger man sig indgaaende med undersøgelse af enhver art religiøsitet. Paa objektiv maade studerer man fortidens ikke-kristne religioner og de nuværende verdensreligioner. Tidligere blev de ikke-kristne religioner simpelthen betragtede som hedenskab og var dermed affærdigede. Nu foreholder man os, hvor megen alvorlig søgen efter Gud og hvor mange ophøjede tanker der findes i dem. Ja, man gør endog ofte gældende, at de verdensanskuelser, man træffer hos enkelte af disse verdensreligioner,

er meget mere gennemtænkte end den kristne, som dog altid har noget naivt, der vedbliver at hænge ved den. Enkelte af disse verdensreligioner, som buddhismen og hinduismen, begynder at gøre fordring paa at være kristendommen overlegne. Tilhængere af dem kommer til Europa og fejres her som overbringere af sandheder, som kristendommen ikke paa samme maade formaar at give.

Nu vil vi da sammen klargøre os, om den simple kristendom virkelig kan hævde sig som den ypperste form for religiøsitet.

De maa ikke af mig vente en apologi, et forsvar for kristendommen af den art, som der desværre alt for ofte føres, og som bestaar deri, at man paastaar, at kristendommen indeholder sandheder, som er hævet over al tænkning, og derfor ikke behøver at redegøre for eller forsvare sin stilling over for tænkningen. Dette synes mig at være det samme som at trække sig tilbage til en bjergfæstning, som vel er uindtagelig, men hvorfra man heller ingen magt kan udøve.

Fra ungdommen af har jeg haft den overbevisning, at al religiøs sandhed ogsaa til sidst maa lade sig forstaa som en for tanken nødvendig sandhed. Derfor skal kristendommen efter min mening i opgøret med tænkningen og med andre religioner ikke kræve noget privilegium, men staa midt i idéernes kamp og alene stole paa den sandheds magt, den sidder inde med.

*

Først skal jeg berøre for Dem resultaterne af den religionshistoriske forskning over kristendommens historie. De ved, at man fra mange sider er kommet til at tvivle om kristendommens originalitet. Først møder vi denne tvivl hos Bruno Bauer (1809—1882) i flere værker [1]. Han hævder, at kristendommens idéer stammer fra fromheden inden for den græsk-romerske verden ved begyndelsen af vor tidsregning. Først har der dannet sig en menighed af fromme, der sammen længtes efter «forløsning». Saa er der kommet en tradition op, som har gjort en jødisk rabbiner, Jesus, til forkynder af denne «forløsningsreligion».

Arthur Drews, for tiden professor i filosofi ved den tekniske højskole i Karlsruhe, en meget religiøs tænker, der er paavirket

---

[1] En sammenfatning af sine idéeer giver han i «Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum». 1877.

af filosofen Edward von Hartmann, vil udlede kristendommen af en mythe om en forløsergud, der døde og opstod[1]. Af denne mythe skal da historien være opstaaet, saaledes som vi nu læser den i evangelierne.

Andre igen antager, at der virkelig har levet en jødisk lærer Jesus, som blev korsfæstet paa grund af sin lære, men at apostelen Paulus har vært den egentlige skaber af kristendommen. Han har nemlig været ganske opfyldt af den sengræske forløsningsfromheds tanker og har ogsaa, fra Tarsus af, kendt de mysteriekulter, der dengang levede i Lilleasien; tillige har han været fyldt med de mystiske forløsningsidéer, som var opstaaet paa zarathustrareligionens grund. Disse orientalsk-græske forløsningsidéer har han saa sat i forbindelse med sine tanker om den korsfæstede Jesus af Nazareth's person og gerning og gjort denne til den for menneskenes forløsning døende frelser. Det er ogsaa Paulus, der har givet kristendommen dens sakramentale karakter. Den vigtigste repræsentant for denne anskuelse er den tyske filolog Richard Reitzenstein[2].

Hvorledes kan nu alvorligt tænkende mennesker komme paa den idé, at kristendommens tanker ikke skulde stamme fra Jesus, men kun være en transformation af forestillinger, som bevægede religiøstsindede kredse i det daværende hedenskab?

Ja, der bestaar faktisk en vis analogi mellem kristendommen og den sengræske fromhed. Begge steder spiller visheden om forløsning en rolle; begge steder sættes opnaaelsen af forløsning i forbindelse med sakramentale handlinger.

Ved begyndelsen af vor tidsregning søgte længslen efter forløsning tilfredsstillelse i kulter, som stammede fra Grækenland, Orienten eller Ægypten; disse paastod ved hemmelighedsfulde indvielser at kunne skaffe menneskene forløsning. Det er først

---

1 Arthur Drews: «Die Christusmythe». 1909. — Af de talrige nyere forskere, der bestrider, at Jesus er en historisk personlighed, skal nævnes: John N. Robertson «Christianity and Mythology» 1900; William Benjamin Smith «Ecce Deus»; Samuel Lublinsky «Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur» 1910. — Se Albert Schweitzer «The Quest of the Historical Jesus» («Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» 3. Aufl. 1922).

2 Richard Reitzenstein: «Die Hellenistischen Mysterienreligionen. Grundgedanken und Wirkungen» 1910 og «Das iranische Erlösungsmysterium» 1921. — Om denne theori se Albert Schweitzer «Paul and his Interpreters» 1912 («Geschichte der Paulinishcen Forschung»).

i den sidste tid, man har undersøgt disse kulter og erkendt deres betydning for aandslivet i antikkens sidste periode. Banebrydende paa dette omraade er de tyske filologer Hermann Usener, Erwin Rohde, Albrecht Dieterich og belgieren Franz Cumont[1]. Fra Grækenland kom de elevsinske mysterier, fra Lilleasien dyrkelsen af Attis og Kybele, fra Ægypten Isis- og Serapisdyrkelsen, fra Persien Mithraskulten.

Men forsøget paa at udlede kristendommen af disse forløsnings- og mysteriereligioner lader sig *ikke* gennemføre. Kristendommen er meget rigere end de og indeholder desuden elementer af en helt anden art. Om man end idealiserer de græsk-orientalske mysteriereligioner nok saa meget — og de idealiseres grænseløst af adskillige forskere — saa bliver de dog noget ynkeligt i sammenligning med kristendommen. Bedømmer man dem nøgternt efter de tekster, som er os bevaret om dem, saa maa de give afkald paa meget af det trylleri, som man nutildags omgiver dem med. De beskæftiger sig kun med den magiske meddelelse af udødelighed. Det ethiske (d. v. s. det moralske eller sædelige), der i kristendommen spiller en saa uhyre rolle, gør sig i bedste fald gældende hos dem i ord; til virkelighed bliver det ikke. Virkelig ethisk er kun mithraskulten. Den har sin ethiske energi fra Zarathustras religion, hvoraf den er et frasprængt stykke, der en tid kredser omkring i den græsk-orientalske og den græsk-romerske verden som en flammende komet. Men at aflede kristendommen fra Mithraskulten kan end ikke de finde paa, der mest fanatisk hævder kristendommens mangel paa originalitet, eftersom mithrasreligionen først optræder i den græsk-orientalske verden, efter at kristendommen allerede er udformet. Men netop paa grund af den kraft, hvormed den hævdede sine ethiske idéer, var Mithrasreligionen, som de romerske soldater bragte til Germanien, Gallien og Afrika, en tid lang kristendommens farligste konkurrent.

En afgørende forskel mellem forløsningsidéen i den sengræske religiøsitet og i kristendommen er den, at førstnævnte intet kender til forestillingen om Guds rige, medens den sidste er helt behersket deraf.

---

[1] Hermann Usener «Religionsgeschichtliche Untersuchungen» (1889 og 1899) — Erwin Rohde «Psyche» (1894) — Albrecht Dieterich «Eine Mithraslitungie» 1903 — Franz Cumont «Les Mystères de Mithra» (1899); «Les religions orientales dans le paganisme romain» (1906).

Den sengræske fromhed beskæftiger sig udelukkende med det aandeliges skæbne i materiens verden. Den søger at forstaa, paa hvilken maade livet oventil er kommet ned i livet hernede, og hvorledes det atter kan blive friet ud af dette fangenskab. Den interesserer sig kun for, hvorledes det aandelige kan blive ført tilbage til sit udspring, men ikke for menneskehedens og verdens skæbne. Kristendommen derimod lever i et brændende haab om en bedre verden. Den lader forløsningen bestaa i, at Gud bringer denne bedre verden, Guds rige, og optager de mennesker deri, som har vist sig fromme og moralske.

Nærmere bestemt er Jesu og Pauli lære om Guds rige den, at de venter denne verdens ende og den oversanselige verdens begyndelse som ganske nær forestaaende. I Guds rige skal saa de «hellige», som ved at være «anderledes end verden» har vist sig som udvalgte til Guds rige, i forklaret skikkelse leve sammen med Messias, indtil, som der staar i 1. Kor. 15, enden kommer, og alle ting vender tilbage i Gud, for at Gud, som i begyndelsen, maa være alt i alle.

En saadan forventning om en verdensende og verdensforklarelse — med det videnskabelige udtryk kalder man det «eskatologisk haab» d. v. s. haab om tingenes ende — findes der intet af i de græsk-orientalske mysteriereligioner. Hvor vi finder forventning om verdens ende og Guds riges komme, har vi altsaa en religiøsitet, som ikke kan udledes af de græsk-orientalske mysteriereligioner, men som har sine rødder i den jødisk-profetiske verdensanskuelse. Amos og Jesaja har skabt Guds-rige-forestillingen. Senjødedommen har udformet den til det rent fantastiske, for en del under indvirkning af forestillinger fra Zarathustras religion, som den var kommet i berøring med i eksilet. Jesus giver den dens ethiske fuldendelse uden at polemisere mod den senjødiske udformning.

I enhver henseende er det altsaa en religionshistorisk fantasi, at kristendommen skulde kunne forstaas og udledes af græsk-orientalsk religiøsitet. Den er et originalt værk af Jesus, og han lever i den senjødiske fromheds forestillingsverden.

Senere, da kristendommen maatte opgive haabet om det snarlige komme af verdens ende og Guds rige, og da græsk tænkemaade gennem de kristne fra den græske verden indvirkede paa den, har den til en vis grad assimileret sig med de græsk-orientalske mysteriereligioners religiøsitet — og er derved blevet forarmet.

I enkeltheder kender vi endnu ikke den proces, i hvilken kri-

stendommen under en ustandselig udvikling opgiver den jødiske verdensanskuelse og «helleniseres». Men saa meget er sikkert: Med opgivelsen af den jødiske verdensanskuelse mister idéerne om Guds rige og den herpaa grundede ethik, som udgør Jesu forkyndelses særegenhed og storhed, deres betydning i kristendommen. Hos Ignatius, den første repræsentant for den helleniserede kristendom — han levede i slutningen af det første og i begyndelsen af det andet aarhundrede — finder man ikke meget tilbage af Jesu levende forkyndelse. Hans hovedinteresse gælder sakramenterne og deres virkemaade. Med nadveren beskæftiger han sig som med en «udødelighedsmedicin».



Men vi lader os nøje med det resultat, vi kom til, at kristendommen ikke kan udledes af den græsk-orientalske religiøsitet, men er noget originalt og gaar tilbage til Jesu person, som levede i Galilæa og døde i Jerusalem. Vi vil nu straks ud fra kristendommens forskel fra den græsk-orientalske religiøsitet søge at bestemme dens væsens ejendommelighed.

Det, som stadig forleder til at sidestille den orientalsk-græske aands og kristendommens religiøsitet, er, at de begge er pessimistiske. De opgiver haabet angaaende den naturlige verden. Men her viser der sig nu en meget afgørende forskel. Den orientalsk-græske religiøsitet er kun pessimistisk. Det eneste spørgsmaal, der optager den, er, hvorledes det aandelige kan forløses fra materiens verden. I denne pessimismes aand har gnostikerne fra det andet aarhundrede — Basilides, Valentin, Marcion og hvad de nu allesammen hedder — omtydet kristendommen og fremstillet den i deres vældige systemer om det aandeliges nedsynken i materien og tilbagevenden til sit udspring. Ogsaa Manikæismen, der kom frem i det tredje aarhundrede, er behersket af den samme tanke.

Men kristendommen er ikke saa homogen. I pessimismens stengrund løber der optimistiske aarer. Den er jo ikke alene en forløsningsreligion, men ogsaa en Guds-rige-religion.

Derfor vil den og haaber den paa en omdannelse af verden.

I sammenhæng hermed er dens ethik ogsaa vidt forskellig fra den orientalsk-græske religiøsitets. Denne drejer sig kun om frigørelse fra verden. Det er ikke nogen virksom ethik. Men ligesom profeterne og som Zarathustra, der i meget er beslægtet med profeterne, forlanger Jesus frigørelse fra verden og tillige virksomhed i verden.

Inden for den orientalsk-græske religiøsitet oplever mennesker kun længslen efter det aandelige; hos Jesus gribes de af Guds kærlighedsvilje og maa hjælpe til med at virkeliggøre den i denne verden, i smaat som i stort, saavel ved at redde som ved at tilgive. Allerede i denne ufuldkomne verden at være glade redskaber for Guds kærlighed, det er menneskenes kald og begyndelsen til den salighed, som er beredt dem i Guds riges fuldendte verden.

Ved at udføre Guds kærlighedsvilje oplever de uden at vide det fællesskabet med Messias. Ved dommen vil de følgelig efter hans kendelse indgaa i Guds rige. Det er meningen med Jesu vældige ord i Matthæusevangeliets 25. kapitel: «Hvad I har gjort mod en af disse mine mindste brødre, har I gjort mod mig».

Den græsk-orientalske fromhed siger til mennesket — allerede hos Platon derefter i mysteriereligionerne og hos gnostikerne: «Frigør dig fra verden!» Jesus siger: «Bliv frigjort fra verden for i Guds aand og kærlighed at virke i denne verden, indtil Gud fører dig ind i en anden, mere fuldkommen verden!»

Hvorpaa beror forskellen? I den græsk-orientalske fromhed hersker der en død gudsforestilling. Gud er her kun den rene aand. Jesu gud er en virksom gud, som virker i mennesket. Derfor er Jesu religion ikke en konsekvent gennemtænkt pessimisme, men en sammensmeltning af pessimisme og optimisme.

Jesu religiøse verdensanskuelse danner altsaa ikke nogen enhed. Hans dom over den naturlige verden lyder ganske vist pessimistisk. Men Gud er for ham noget andet end indbegrebet af de i verden virkende kræfter eller en rent aandelig størrelse, af hvilken noget tabtes i verden og derfra atter maa bringes tilbage. Han er en virkende kraft til det gode, en hemmelighedsfuld vilje, der er anderledes og højere end verden. Ham skænker vi vor vilje, i hans haand lægger vi verdens fremtid. I modsætningen mellem verden og Gud, som er ethisk personlighed, og i den dermed givne ejendommelige spænding mellem pessimisme og optimisme bestaar Jesu religions ejendommelighed. Dens storhed, dens sandhed, dens dybde, dens kraft ligger i, at den ingen enhed er.

Her maa jeg nu gøre opmærksom paa, at vi moderne mennesker er tilbøjelige til at tyde Jesu tanker moderne. For os er den forestilling naturlig, at Guds rige skal virkeliggjøres her paa jorden ved de enkeltes virksomme ethiske liv. Naar vi nu hos Jesus finder virksom ethik og tanken om Guds rige, saa mener

vi, at han ligeledes har forbundet de to ting paa den maade, der synes os naturlig. Men i virkeligheden fremtræder Guds rige hos Jesus ikke i denne verden og ikke som en udvikling af det menneskelige samfund, men det virkeliggjøres ved Gud, naar han omdanner den ufuldkomne verden til en mere fuldkommen. Menneskets ethiske handlen er for Jesus kun som en mægtig bøn om, at han snart vil lade riget komme. Paa denne maade skal hans ord i Matthæusevangeliets 11. kapitel forstaas, at himmeriges rige siden Johannes den døbers dage tages med vold.

I omtrent halvandet aarhundrede foretog den protestantiske theologi den moderniserende tydning af Jesu tanker som noget selvfølgeligt. Først i vore dage vover man at indrømme for sig selv, at han, levende i senjødedommens eskatologiske forventning, tænker anderledes om Guds rige end vi.

At han ikke har knyttet den os saa naturlige organiske forbindelse mellem menneskenes ethiske handlen og Guds riges virkeliggørelse har en dyb betydning. Der udtrykkes derved, at vi skal være ethiske, ikke i forventning om derved at kunne virkeliggøre et eller andet formaal, men af indre nødvendighed for at være Guds aands børn og allerede her i verden gaa ind under Guds vilje.

Jesus lader ikke sin ethik bestemme af, hvorvidt der ved den virkeliggøres et fuldkomment ethisk organiseret samfund, men prædiker en ethik, som efterleves af de mennesker, der sammen stræber efter fuldkommenheden ved hengivelse i Guds vilje. Idet han saaledes ser bort fra hensigtsmæssigheden, naar han til en absolut ethik. Ethik, som er formuleret efter et hensigtsmæssighedsprincip, er altid relativ.

Et eksempel. Jesus bekymrer sig ikke om, hvorvidt det med hans bud om, at vi altid skal tilgive, aldrig maa holde paa vor ret og aldrig sætte os imod det onde, overhovedet er muligt at tilvejebringe retsligt ordnede tilstande i det menneskelige samfund; men han fører os ud over alle overvejelser om det hensigtsmæssige og ind i den indre tvang under Guds vilje.

Som moderne mennesker tænker vi os tilstanden i det fuldkomne menneskelige samfund som en harmoni af retslig organisation og udførelse af kærlighedsgerninger. Jesus søger slet ikke at bringe retfærdighed og kærlighed i harmoni med hinanden; men han siger til mennesket: Hvis du vil være af Guds aand, maa du kun tænke og handle i kærlighed.

Fordi Jesu tanker slet ikke drejer sig om det hensigtsmæssige,

men kun om den absolute ethik, der byder «at være anderledes end verden», er der en saa mærkværdig spænding mellem hans tanker og vore moderne anskuelser. Først naar vi oplever denne spænding, er vi traadt i forhold til den sande Jesus. Derfor maa vi ikke lade os forlede til at modernisere hans anskuelser og uforvarende at lægge tankerne, som vi tænker dem, ind i hans ord. Hans betydning for os er, at han kæmper med den moderne verdens aand og tvinger den ud af den lave sfære. hvor den selv med sine bedste tanker bevæger sig, op paa den højde, hvor vi bedømmer tingene efter Guds højere vilje, som rører sig i os, og ikke mere tænker ud fra menneskelig hensigtsmæssighed, men alene ud fra tvangen under Guds vilje .... bliver kræfter for Guds ethiske personlighed.



Efter at vi saaledes har forvisset os om kristendommens originalitet og ogsaa allerede i lyset af den græsk-orientalske religiøsitet har orienteret os noget angaaende dens særegenhed, stiller vi den over for de verdensreligioner, som i vore dage stræber efter aandelig magt.

Hvilke er disse? Brahmanismen, buddhismen, hinduismen og den religiøsitet, der udgaar fra de kinesiske tænkere Laotse og Confucius (Kungtse).

Et opgør med Zarathustras religion, som i mange henseender er mest aandsbeslægtet med den jødiske og kristelige, har mistet sin interesse, idet denne religion ikke mere spiller og næppe nogensinde vil komme til at spille nogen rolle i verden. Den gaar tilbage til Zarathustra (Zoroaster), en stor profetisk personlighed, som vel levede i det 7. aarh. f. Kr. i det nordlige Persien. Men der er ikke bevaret os nogen nøjagtige efterretninger om, hvorledes den fremtraadte.

Denne religions grundtanke er den, at verden er underlagt Angromainyu (Ahriman), de onde aanders fyrste. Imod ham kæmper Ahura-Mazda (Ormuzd), den øverste gode aand, livets opholder og renhedens fyrste. Ham skal verden engang tilhøre og af ham omskabes til en mere fuldkommen verden. Men menneskene maa selv afgøre, om de i den staaende kamp vil stille sig paa Ahura-Mazdas eller Angromainyus side.

Sin blomstringstid fik Zarathustras religion — efter Ahura-Mazda ogsaa kaldet Mazdaismen — i det af Sassaniderne grundlagte nypersiske rige (226—642 e. Kr.). Da de muhammedanske

arabere gjorde ende paa dette ved kampe med Byzanz svækkede rige, var denne religions skæbne beseglet. Den blev efterhaanden udryddet, idet dens tilhængere i aarhundredernes løb blev tvunget til at antage Islam. I aaret 1697 e. Kr. flygtede de sidste troende til Indien og slog sig ned nord for Bombay, hvor deres efterkommere endnu lever. Gennem dem er Avesta, Zarathustrareligionens hellige skrifter blevet os bevaret, om end ikke fuldstændig, i den nypersiske oversættelse. 1761 førte den franske lærde Anquetil Duperron dem fra Indien til Europa.

Heller ikke med Islam behøver kristendommen noget aandeligt opgør. Denne religion er opstaaet i det syvende aarhundrede efter Kristus, til dels under paavirkning fra jødiske og kristelige idéer. Den besidder ingen aandelig originalitet og er ikke en religion, hvor vi finder nogen dyb tænkning over Gud og verden. Dens magt i verden beror paa, at den er en monotheistisk og til en vis grad ethisk religion, men tillige har beholdt alle den primitive religiøsitets instinkter, saaledes at den kan tilbyde sig for de uciviliserede eller halvciviliserede folk i Asien og Afrika som den dem nærmestliggende form for monotheisme. Vel søger ogsaa dybere, mystiske bevægelser i Islam at hævde sig, først og fremmest i den saakaldte sufisme, en retning, der er bestemt ved zarathustrisk og indisk indflydelse. Men de bliver atter og atter undertrykt.

Med den israelitiske religion behover kristendommen intet videre opgør, eftersom den har overtaget og videre udformet dennes mest betydningsfulde tanker.

*

Men hvorledes er kristendommens stilling i opgøret med brahmanismen, buddhismen, hinduismen og den kinesiske religiøsitet, hvor der findes en dyb og ejendommelig tænkning over Gud og verden?

Lad os søge at bringe orden i diskussionen. Der kan kun være tale om indbyrdes at sammenligne de karakteristiske grundtanker i de forskellige former for religiøsitet. Efter deres idealer vil vi bedømme verdensreligionerne. At de i virkeligheden kun i ringe grad naar op paa højde med deres idealer, lader vi ude af betragtning. Kristendommen selv som historisk størrelse er jo ogsaa langt fra sit ideal og maa stræbe efter at komme det nærmere, end den hidtil har gjort.

I de højere religioners grundtanker finder vi tre forskelle, som

er bestemmende for religionens væsen. Den ene er: optimistisk-pessimistisk; den anden: monistisk-dualistisk; den tredje ligger i den styrke, hvormed de ethiske motiver fremtræder.

Optimistisk er en religiøsitet, naar den nærer den overbevisning, at de i den naturlige verden herskende kræfter gaar tilbage til en fuldkommen, god urkraft, som gennem en naturlig udvikling fører alle ting mod fuldendelsen.

Den pessimistiske betragtningsmaade bestaar i, at den religiøse tænkning ikke kan forstaa de i den sanselige verden herskende kræfter som udsprunget af guddommelig godhed og fuldkommenhed. Derfor sætter den ikke sit haab til de i disse kræfter liggende udviklingsmuligheder, men forlægger det derfra til den rent aandelige værens verden.

Monistisk er en religiøsitet, naar den opfatter Gud som indbegrebet af alle i universet herskende kræfter og følgelig mener, at vi i erkendelsen af universet kommer til den fuldstændige erkendelse af Gud. Af væsen er monismen altsaa pantheistisk.

Dualistisk er en religiøsitet, naar den paa forhaand opgiver at ville erkende Guds væsen fuldtud af de i den naturlige verden herskende kræfter, men vil tænke sig ham efter ideale forestillinger om ham, som vi bærer i os. Derved kommer den da nødvendigvis til at forestille sig denne gud i en vis modsætning til de i naturen herskende kræfter, hvor store vanskeligheder for tanken dette end medfører. Den gud, som vi bærer i os som ideal, er jo en ethisk personlighed. Men de i verden virkende kræfter giver sig ikke noget udslag af ethisk karakter. Den dualistiske religiøsitet tænker saaledes theistisk.

De to hidtil berørte forskelle angaar mere de forestillingsformer, hvori en religion tænker. Men det ethiske indhold er afgørende for dens indre væsen. Derfor maa det store spørsmaal rettes til enhver religion, hvorvidt der i den findes stadige og dybe tilskyndelser til inderlig fuldkommengørelse og til ethisk handlen.

I religionen søger vi svar paa det elementære spørgsmaal, som enhver af os hver morgen paa ny er stillet overfor, hvilken betydning og hvilken værdi vi skal give vort liv. Hvad er jeg i verden? Hvad vil jeg i den? Hvad tør jeg haabe i den? Jeg vil ikke opfatte min eksistens ene og alene som en eksistens, der opstaar og forgaar blandt de milliarder af milliarder eksistenser, der udgør universet, men som et liv, der har en værdi, naar jeg opfatter og lever det i den sande erkendelse af tingene.

Alle de spørgsmaal, der rører sig i religionen, stræber hen mod

dette ene, der i sig indbefatter dem alle: «Hvorledes kan jeg opfatte mig som værende paa een gang i verden og i Gud?» Og samtlige den kristelige theologis spørgsmaal igennem alle aarhundreder gaar tilbage til dette ene. Hvilke svar finder vi nu herpaa i verdensreligionerne?

*

Lad os først høre brahmanismen og buddhismen. De er begge monistiske og pessimistiske. Buddhismen er kun en særlig udprægning af brahmansk tænkning.

Indiens oprindelige religion er polytheisme. Til Indiens guder er vedahymnerne, Indiens ældste hellige bog rettet. I disse guders præsteskab opkommer nu en dybere tænkning, som fører ud over polytheismen. Hvorledes denne er opstaaet er endnu ikke ganske opklaret. Dens opkomst hænger sikkert sammen med, at præsterne ved viden om tingenes sande væsen og ved tilkæmpet indre frihed fra verden vilde opnaa hemmelig magt over guderne selv.

Begyndelsen til den brahmanske tænkning gaar tilbage til omkring aar tusind før kristus. Vi finder den først udtrykt i upanishaderne, som paa en vis maade vil give den hemmelige, dybere betydning af vedahymnerne. Fuldendelsen af den brahmanske lære findes i vedanta læren, som er nedlagt i Brahma-Sutraerne. Vedanta betyder enden. Brahma-sutraerne — sutra betyder traad — er korte anvisninger til memorering af den brahmanske lære.

Brahmanernes lære er følgende: Hele verden, som jeg ser og oplever den omkring mig, er kun en ufuldkommen fremtrædelsesform for den rene væren, hvis indbegreb brahman, verdenssjælen er. I denne mest universelle, reneste væren har al eksistens sin rod. I den lever ifølge en veda-sang ogsaa guderne «som køerne i kostalden». Dette forklarer, hvorledes den brahmanske lære kan lade polytheismen bestaa, skønt den er kommet til erkendelsen af en eneste og højeste fuldkommen væren. Den opfatter simpelt hen guderne som højeste skabninger.

Ufuldkommen er den virkelige verden, fordi den er tilblivelse og undergang, undergang og tilblivelse. Ufuldkommen er den endvidere ved, at den ene skabnings vilje til livet staar i modstrid med den andens, og det ene væsen saaledes bringer smerte og ulykke over det andet.

Fra denne ufuldkomne, ulykkelige verden forløser et menneske sig selv ved erkendelse og ved handling, der følger af erkendel-

sen. Atter og atter foreholder han sig, at alt, hvad han ser, og hvad der foregaar omkring ham, kun betyder et forvirret spil, som han intet kan vente af, og hvor han ikke skal være med. Hans bestemmelse kan kun være at drage sig ud af den sanselige verden ind i den rene værens verden. Til absolut daadløshed og ligegyldighed maa han hæve sig. Et væsen skal han blive, som intet mere vil i verden og intet mere haaber af den. At afdø fra verden og sit eget liv er hans aandelige kald. Idet han mere og mere gaar ind i den evige rene væren, giver han sit liv dets sande betydning.

Al naturlig væren fortsættes i sjælevandringens kredsløb. Gennem den mystiske erkendelsesakt, i hvilken viljen til livet slukkes som en flamme, der ikke faar mere næring, kommer et væsen ud af sjælevandringens kredsløb.

Ved meditation skal man søge at hensætte sig i den tilstand af verdensfjernhed, som allerede naar op til den rene væren. Upanishaderne giver udførlig anvisning paa, hvorledes man under denne stræben efter bevidstløshed skal sidde, se stift hen for sig og holde aandedrættet tilbage.

Askese og selvpinsel skal hjælpe til med at dræbe viljen til livet. Naar brahmanen kommer op i aarene, skal han trække sig tilbage til skoven som en tiggende eneboer og fuldende sin afdøen fra verden, idet han ved en frivillig død gør en ende paa sin tilværelse.

Buddhismen beror paa den samme grundtanke som brahmanismen. Den adskiller sig fra den i følgende. For det første er den i princippet meget mere ligegyldig over for den polytheistiske kult end brahmanismen. Endvidere forkaster den den lærde forsken og diskuteren om eksistensens væsen. Det er den nok at vide, at alt, hvad der tildrager sig i tilblivelsens og undergangens kredsløb, er lidelse, og at det kommer an paa at træde ud af dette kredsløb og indgaa i den sorgfri tilstand, nirvana.

Til forskel fra brahmanerne forkaster buddhismen ogsaa al askese, al selvpinsel og den frivillige bortgang fra livet. Det væsentlige er, siger Buddha, at jeg i tankerne bliver frigjort fra verden. Saa er det ikke mere nødvendigt at pine legemet. Jeg kan i rolig glæde leve som en, der ved, at han egentlig ikke mere lever, men allerede er indgaaet til freden.

I sin afklarede verdens- og livsfornægtelse føler Buddha mere naturligt og menneskeligt end brahmanerne. Det viser sig ogsaa

ved, at han beskæftiger sig meget mere end de med den medlidenhed, som vi skal vise alle lidende væsener.

Som De ved, levede Buddha i slutningen af det sjette og i begyndelsen af det femte aarhundrede før Kristus, ca. 557—477. Han, der var af fyrstelig slægt, flygtede fra sit palads og forlod hustru og barn for under askese og selvpinsler at komme til vished om forløsningen. Men den ønskede klarhed opnaaede han først, da han atter tog mad og drikke til sig og ophørte med at pine sit legeme. Saa forkyndte han forløsningen alene gennem erkendelse uden askese og selvpinsler.

Det var ikke en særlig religion, Buddha vilde stifte, men kun en munkeorden, hvori man oplevede forløsningen uden de brahmanske vildfarelser. Men senere fik hans lære en religions betydning. Aarhundreder igennem talte den mange tilhængere i Indien. Men med tiden blev den fortrængt, hovedsagelig af hinduismen. Kun paa Ceylon og i Nepal, et distrikt paa Himalayas sydskraaning, holdt den sig. Til gengæld fandt den udbredelse i Kina fra det første aarhundrede efter Kristus, og i Tibet fra det syvende aarhundrede efter Kristus, og yderligere i Japan, i Mandschuriet, i Mongoliet, i Bagindien og paa Sundaøerne. Ganske vist kan man næppe i den buddhisme, der blev verdensreligion, kende den oprindelige. Den er indgaaet en forbindelse med ureflekteret polytheistisk religion og har mistet storheden og ejendommeligheden ved sin tænkning.

*

Hvorledes forholder Jesu evangelium sig nu til brahmanismen og buddhismen. Under opgøret med dem bliver den sig først sin simpelhed bevidst. Brahmanismen og buddhismen mener at have skuet bag forhænget og at eje løsningen paa verdens og menneskelivets gaader. Denne de oplystes selvbevidsthed møder vi i de indiske bøger. De af Dem, som har arbejdet eller skal arbejde i Indien, finder den hos de mennesker, De har at gøre med. Dette betyder en stor forskel i religionens karakter. Jesus fører os ikke til en saadan selvbevidsthed, men til ydmyghed. Han vækker i os længslen efter at ane noget om Guds riges hemmelighed. Med vældige ord siger apostelen Paulus i første Korinthierbrevs trettende kapitel, at selv vor højeste viden altid kun er stykværk.

Adskillige forskere har tillagt berøringspunkterne mellem den indiske verdens- og livsfornægtelsesreligion og kristendommen saa stor betydning, at de har antaget, at kristendommen er opstaaet

af paavirkninger fra Indien. En af de første og betydeligste, der hævdede denne idé, var filosofen Arthur Schopenhauer (1788—1860) i sit 1819 udkomne værk «Die Welt als Wille und Vorstellung». Han mente, at den indiske religiøsitet var den kristne overlegen, fordi den fremgik af logisk tænkning over verden.

Siden da hævdes atter og atter, særlig af teosofien, den indiske og den kristne religiøsitets væsenslighed. Atter og atter vil man antage, at hemmelig indisk lære har være kendt i Palæstina paa Jesu tid. Fra den jødiske forfatter Josefus fra det første aarhundrede e. Kr. kender vi en jødisk sekt, Essenerne, som boede ved det døde hav. Nu slutter man, uden at der findes nogen som helst beviser derfor, at denne sekt havde kendskab til indisk visdom, og videre, hvorom der heller ingen efterretninger findes, at Jesus stod i forhold til denne sekt og af den blev indviet i disse indiske lærdomme, som han saa forkyndte i jødisk tilsnit som kærlighedens evangelium . Mange theosofiske beskrivelser af Jesu liv gaar saa vidt, at de paastaar, at Jesus som dreng har boet i et buddhistisk kloster. En vis Nikolaus Natowitsch foregav endog at have fundet dokumenter derom i et buddhistisk kloster i Lille-Thibet og offentliggjorde som et uddrag deraf et skrift «La vie inconnue de Jésus-Christ» (Paris 1894). [1]

Dette er fantasier. Jesus er hverken paavirket af Brahmanerne eller af Buddha. Hermed vil jeg paa ingen maade benægte, at indiske tanker paa den tid kan have været kendt i den evropæiske orient. Det er et stort spørsmaal, hvorledes det paa Jesu tid forholdt sig med verdenssamfærdselen. Vi mener som regel, at det først er blevet muligt at rejse, efter at dampskibene og jernbanerne er kommet. Men der blev sandsynligvis ved begyndelsen af vor tidsregning rejst i langt større udstrækning, end vi antager, og der foregik ved datidens rejser en livligere tankeudveksling end der gør ved nutidens. De mennesker, som dengang kom omkring i verden, blev ikke pakket sammen i internationale hoteller, men de kom ud blandt folk. Paa deres rejser omkring i verden var de sandhedssøgere og sandhedsudbredere.

Meget tyder paa, at der i oldtiden fandt større tankeudveksling sted mellem Indien og den evropæiske orient, end man i almindelighed antager. Saaledes maa f. eks. Platon paa en eller anden

---

[1] Om saadanne fantastiske beskrivelser af Jesu liv fortæller jeg i «The Quest of the Historical Jesus». («Geschichte der Leben-Jesu-Forschung»).

maade have kendt indiske lærdomme. Paa anden maate kan man ikke forklare, at der i hans filosofi — ligesom ogsaa i græske hemmelige lærdomme, der føres tilbage til sangeren Orfeus — findes verdens- og livsfornægtelse i forbindelse med en sjælevandringslære identisk med den indiske.

Men det afgørende er, at der mellem Jesu tanker og brahmanernes og Buddhas tanker ingen reelle forbindelser findes.

I virkeligheden har forholdet mellem kristendommen og den indiske religiøsitet lighed med det, vi finder mellem kristendommen og den græsk-orientalske fromhed. Et vist ydre slægtskab findes for saa vidt, men ogsaa kun for saa vidt, som ogsaa kristendommen er pessimistisk. Af indre væsen er de vidt forskellige. Brahmanerne og Buddha siger til mennesket: Som en afdød, for hvem intet i den naturlige verden har interesse, skal du leve i den rene aandeligheds verden. Jesu evangelium siger til mennesket: Frigør dig fra verden og fra dig selv for at handle i verden som Guds virkende kraft.

I den indiske religiøsitet tænker man sig det guddommelige som ren, aandelig væren. Det er det ocean, som mennesket, træt af at svømme, vil synke ned i. I Jesu evangelium er Gud levende, sædelig vilje, der vil give min vilje en ny bestemthed. Svøm modigt og ret! siger han til mig. Spørg ikke om, hvorhen du derved vil komme paa det uendelige ocean. Det er min vilje, at du svømmer.

Her viser den fundamentale forskel sig. Brahmanismen og buddhismen bringer det egentlig kun til en ethik i ord, men ikke til en ethik i handling. Det er nødvendigt, at denne sidste konsekvens af den indiske tænkning afsløres. Denne religiøsitet maa ikke udgive sig for den højeste form for kærlighedens religion, fordi den er udgaaet af den rene tænkning over verden. Kampen mellem brahmanismen og buddhismen paa den ene side og kristendommen paa den anden er en kamp mellem aandeligt og ethisk. I diskussionen med indere møder De atter og atter den sætning: «Spiritualitet er ikke moralitet», d. v. s. at blive aandelig og gaa op i Gud er noget for sig, der til sidst, som det højeste, ogsaa staar over alt ethisk. Men vi kristne siger: «Spiritualitet og moralitet er eet og det samme. Den højeste spiritualitet erhverves ved den højeste moralitet og ytrer sig fremdeles i den højeste moralitet».

Den indiske religiøsitet udgiver sig gerne for at være den universelle medlidenheds religion. Meget taler den om den medliden-

hed, som vi skal have over for alle skabninger. Men tillige lærer den, at idealet er den fuldstændige interesse- og daadløshed, og at ogsaa begejstringen for det gode maa regnes for en lidenskab, der til sidst skal overvindes. Brahmanen naar ikke fra den intellektuelle medlidenhed til medlidenhed i handling. Hvormed skal de ogsaa materielt hjælpe de nødstedte væsener? Den eneste hjælp, som de i konsekvens af deres idéer kan yde dem, bestaar jo deri, at de lader dem se bag forhænget og leder dem til at afdø fra livet og verden og derved hæve sig til en lidelsesløs tilværelse.

Det intellektualistiske i den indiske tænkning fortærer ethikken, som en frygtelig sol fortærer den sky, hvorfra regnen skulde komme.

Jesu evangelium derimod kender intet til en kold, overlegen ro, hvormed vi skal betragte tingene, men det driver os ind i det begejstrede arbejde for Guds kærlighedsvilje. Ifølge sit væsen vil det være den højeste ethiske enthusiasme.

Theosofien vil i sine bestræbelser paa at skabe en samlingsreligion forene indisk og kristelig fromhed; men den har her en vanskelig opgave, da de i deres væsen er saa totalt forskellige. I almindelighed ofrer den da den kristelige tænkning til fordel for den indiske. Den benytter den kun til at give denne en stærkere ethisk farve.

Endnu eet, og dermed træder forskellen karakteristisk frem: Brahmanernes og Buddhas forløsningslære er kun for præster og munke. Kun til disse vender den sig, da kun disse kan efterleve en religion, der kræver tilbagetrukkethed fra verden. Ved propagandaen for indisk fromhed forties dette imidlertid som regel. Hvor ofte har jeg ikke maattet gøre tænkende mennesker opmærksom paa, at brahmanismen og buddhismen ikke er religion for mennesket, men kun for munken. I slutningen af Buddhas dybeste taler falder der som regel et ord, som erindrer om, at det her ikke er et menneske, der tales til mennesker, men en indisk munk til indiske munke. Fortryllelsen er borte.

Den brahmanske og buddhistiske tænkning kan kun byde dem noget, der er i stand til at trække sig tilbage fra verden for i daadløs uvirksomhed at leve for deres egen fuldkommengørelse. Til den, der pløjer marken eller arbejder i fabrikken, formaar den kun at sige, at han endnu ikke er naaet til sand erkendelse, da han ellers vilde vende sig fra en virksomhed, som holder ham fast i den bedrageriske og lidelsesfulde sanselige verden, Som

eneste trøst kan den stille ham i udsigt, at han i en kommende inkarnation kan komme til højere erkendelse og saa søge vejen, der fører ud af verden.

Jesu evangelium derimod vender sig til mennesket som saadant og viser det, hvorledes det under et frit og virksomt liv i verden, dog i sit indre maa være frigjort fra den. Mægtigt taler Paulus i Jesu aand, idet han i det vidundelige ord fra det syvende kapitel i første brev til Korinthierne lader os græde, som om vi ikke græd, glæde os, som om vi ikke glædede os, købe, som om vi intet kunde beholde. I aandeliggørelsen af frigjortheden fra verden ligger problemets løsning. Den aandeliggjorte frihed fra verden kan opnaas af enhver. Den, der virkeliggøres i det ydre, bliver altid kun et privilegium for nogle enkelte, som er i stand til at træde ud af de naturlige livsbetingelser og skaffe sig særbetingelser, hvorunder de stadig er henvist til hjælp fra dem, som staar i det naturlige liv. Hvad vilde der blive af Buddhas hellige munke, om de ikke kunde tiltigge sig deres føde af mennesker, som vedbliver at dyrke jorden?

Men eet maa vi indrømme den indiske religiøsitet: den opdrager menneskene til samling. I den overlegenhed, hvormed dens tilhængere møder os arme europæere, er ikke alt anmasselse. De indser den ejendommelige svaghed ved den moderne kristelige fromhed. Vi forestiller os i for høj grad kristendommen som blot handlen, vi er i for ringe grad indadvendte mennesker og beskæftiger os for lidt med os selv. Vi mangler stilheden. Vi mangler den, ikke blot fordi den i vor oprivende arbejdstilværelse er vanskelig at opnaa, men ogsaa fordi vi af mangel paa forstaaelse for dens betydning ikke stræber efter den og for let affinder os med at leve vort liv som mennesker uden samling, der blot tragter efter at være gode.

Lad os sammenfatte det sagte: brahmanismen og buddhismen virker ved, at de er religiøsitet, der danner en afsluttet enhed, opstaaet af konsekvent tænkning over livet og verden. De frembyder en logisk, monistisk-pessimistisk verdens- og livsanskuelse. Men denne religiøsitet er fattig. Dens Gud er ren, indeholdsløs aandelighed. Dens sidste anvisning til menneskene er absolut verdens- og livsfornægtelse. Dens ethiske værdi er ringe. Den er mystik, som lader mennesket dø bort i enhed med en død Gud.

Naar den indiske aand stilles over for os, har den en følelse af denne sin fattigdom. Atter og atter søger man at lade denne kolde mystik spille i varmere lys og fremtræde med ethisk farveskær. Men dette er forgæves. Eftersom den indiske religiøsitet

— og det med rette — gør fordring paa at fremgaa af logisk tænkning, kan den kun hævde det, der ligger i konsekvens af sine tanker. Hvor vi har at gøre med den, tillader vi ikke, at den optræder som andet end det, den i sit væsen er: verdens- og livsfornægtelse, som vil være religion og ethik.

Den tanke, at mennesket forløses ved at indgaa i aandeligheden, som den indiske religiøsitet lærer, har noget vældigt ved sig. I sin sluttethed øver den en næsten uhyggelig tiltrækningskraft paa det tænkende menneske. Men vi begærer en anden væren i Gud .. .. en væren i Gud, hvorfra der udspringer levende ethisk aandelighed, handlen i Guds kraft. Denne forløsning fra verden er den eneste, der kan tilfredsstille hjertets længsel. Vi bliver da ved kristendommen, simpel og uden enhed som den er, selv om vi forstaar fortryllelsen ved den logiske religion. Den er den sande og værdifulde, fordi den stemmer overens med livsviljens dybeste rørelser i os.

Religion er mere end verdens- og livsfornægtelse.

(Forts.).

ANTIKFORSKARE OCH DIKTARE

Det händer någon gång, att en litterär gärning, hel och fullödig som få, ligger vid sidan av de allmänna stråkvägarna. Kanske är det just ett villkor för dess helhet och trivsel, att det ej talas för mycket om den. Men har man en gång lärt sig att älska en sådan insats, vill man gärna — utan hänsyn till bristande litterär sakkunskap, oberoende av möjligheten att ange källor, påverkningar, paralleller o. a. — göra andra bekanta med den insatsen, om de kunna ha glädje därav. Och skulle man finna, att ett diktverk öser ur källor, som gett en själv levande vatten, blir ens glädje rikare och ens lust att göra dikten känd ännu större.

Utan tvivel är antiken med sin skatt av levande minnen en sådan källa just i våra dagar, då så många senare upptäckta källor sandats igen. Vad som nyss syntes glömt och dött, lever åter. Men skuggorna från det förgångna få — enligt gammal tro — ej liv utan offer av blod. Den som vill se dem leva och göra dem levande för andra, måste vara beredd att offra av sitt eget blod. Och offret har aldrig betydelse blott för en — det verkar vidare. Hur blodet utkräves, vet man ej i förväg; livet har många olika sätt därför. Av offrets storlek och värde beror ju till en del, hur mycket av den döda världen, som får liv igen.

Här kunna dikt och forskning en gång fullständiga varandra och oskiljaktigt ingå som delar i ett harmoniskt människoverk.

*

Dessa ord må vara en förklaring, att jag här ett ögonblick stannar inför ett namn som *Emil Zilliacus*. Dess bärare är klassisk filolog, docent vid Helsingfors' universitet (född 1878). Som filolog var han tidigare känd genom ett arbete om Grekisk lyrik (1911), ett verk, som vittnar om fin, självständig vetenskaplig uppfattning, djup klassisk och modern bildning, måttfullt omdöme och en klar och elegant stil. I sällsynt grad ägde han *metron*, den måtta och jämnvikt, som hellenerna högt prisade. Man märker en stor försiktighet inför uppgiften att översätta; andras metriska tolkningar brukas gärna, om ock förbättrade, och ofta nöjer sig förf. med en prosaöversättning — oftare än man önskar, när man

ser hans egna vackra och sobra försök. Der torde ligga ett vittnesbörd om poetisk takt i denna stramhet; han översätter ej Sapphos oöversättliga dikter, något som ju mången genomsnittsfilolog ej tvekat att göra.

Om Emil Zilliacus var känd som självständig diktare vid denna tid, vet jag ej. Det var i alla fall en händelse i hans eget liv, förlusten av en ung son, som tvang honom att nu, *nel mezzo del cammin* (han har senare själv brukat motivet), framträda som diktare, fulländad, egenartad och rik i sin begränsning, med ett språk, som i sin klangfullhet numera tycks vara vanligare öster än väster om Bottenhavet. Sorgen synes ha frigjort även andra sidor av dikten och låtit honom se djupare och klarare in i det förgångnas värld än tillförne. År 1915 kom diktsamlingen «Offereld» och 1917 den besläktade «Hellenika».

I «Offereld» är det främst den döde, som inspirerat diktaren; de dikter, som ägnats hans minne, äro samlingens ursprungligaste och skönaste. Vi följa honom från de första stunderna av lycka, med dess

sällaste drömmar,
ungmorsdrömmar i solen.

Vi se den lycklige faderns evighetsdrömmar:

Evighetsgnistan dock bär jag
under förgängliga dräkten —
facklan lik, som i cellan
tänd vid altarets låga
nya facklorna tänder.

Så komma drömmarna om dåd och bragd vid den lilles vagga och vid hans lekar:

Var oförfärad, stå ditt kast,
för stark och stolt att klaga.
Din ändalykt: en sträng som brast.
Ditt liv: en sång, en saga.

Vi följa den lilles lekar, se, hur han väljer Achilleus til sin hjälte:

Nåväl, min son, tag ditt Achilleus-öde,
med hjältenamnet hjältedöden ärv!
Stig ung, men segerkransad till de döde,
fall ung i striden, efter slutfört värv. — — —
Så väx, min son, till tidig skörd för stålet.
Den ödesstund, då stapplande och grå
min facklas eld jag för till hjältebålet,
jag lovar dig att stolt och upprätt stå.

Men ödet går sin gång. Vi se fadern kämpa vid dödsbädden, där han vill offra allt, om grymma gudar skona den unge:

Tagen mitt liv. Det är ungt
ännu, och ej bland de sämsta.
Än kan jag stå i främsta
fylkingaledet och strida.
Är mitt offer för ringa?
Må jag då långsamt lida
smärtor och kval utan ände. — — —
Slån mig lytt, och jag ler.
Sticken mig blind: jag välsignar.

Var det *hybris,* som hållit honom fången?

Var den för upprätt, min gång,
ropade högt den på hämnd och på eländets stapplande krycka?

Högst står enligt mången den sista av dessa dikter, «Mot mörkret», dyster, kanske hopplös, med förgängelsen som tillflykt, en underbart gripande Hades-bild:

Samma väg, som du försvunnit, även jag en gång skall vandra,
när min levnadsdag förrunnit, sådan Moiran danat den.
Men jag vet att aldrig mera återfinna vi varandra:
formade av markens lera varda vi till jord igen.

Man förbiser lätt, att trösten i den namnlösa smärtan ej blott är

den, att dock till dig går färden, när den slår, min uppbrottstimma,
att jag lämnar denna världen, den där du ej mera är.

Nej, här kommer den manliga viljan med, som flyttar oss åter till nutiden:

Dock — min plikt jag skall ej svika. Livet självt, det hårda, rika
ännu vördar jag. — — —

Därför lever stämningen kvar i «Hellenika», omedelbart gripande, men dämpad, med en skymt av försoning över sig. Hur underbart fängslande är ej minnesbilden i «På Charons färja» («Gossen»):

Som av daggen lögat
lyser än violens
blåa djup i ögat,
där de åtta årens
ljusa drömmar dröja
under ögonhårens
långa silkesfrans — — —

Lyckligt omedveten,
soligt sorglös går han
in i evigheten.

I «Vox intima» beröras en tanke, som sysselsatte månget människosinne; man förstår bilden av den bortgångne, som växer under skilsmässan till det nya mötet:

Och när en gång kring min huvudgärd
det skymmer och ljuset ger vika,
du står mig till mötes i skuggornas värld,
en pilt och en man tillika.

I «Nel mezzo del cammin» skymtar än en gång det manligt burna lidandet, men blicken riktas framåt mot nya utsikter:

Nåväl, du grymma liv, du rika liv,
räck mig din krans, som ros och törne smycka.
Jag redo är på samma villkor: giv
mig åter samma lidande och lycka.

Och i den underbart vackra lilla dikten «Epilog» leva livets olika stämningar sida vid sida:

Oförstådda
gåtor bida lösningen med dunkelt hot.
Aldrig trådda
stigar locka vandringsmannens trötta fot.
Oförskyllda
sorger stärka trots sin tunga törnekrans.
Solförgyllda
minnen lysa med en oförgänglig glans.

Ännu längre borta ligger striden i den tredje diktsamlingen, «I grottan» (1920), vars prolog är daterad under den ödesdigra hösten 1918, under makternas raseri:

Sitt kretslopp Tiden fullbordar mot mål, som ej blicken kan fånga,
när urtidskrafterna brottas
och rymden är rökfylld och skum.

Men under ångesten och oron söker herden tröst i sin enkla sång och musik:

Min tröst och min själsro jag hämtar ur vasspipans viskande stämma.
Jag spelar mig och de mina
till lättnad och lisa en sång.

Idyllen har sin rätt vid sidan av tragedien. Så säger ock dikten «Idyll»:

Mitt hjärta är bräddat av lycka och lugn, och tacksamt tänker jag då:
det är gott att äga i livet sin rot och sin rot i jorden också.

I «Halkyoniska dagar» frågas det utan tvivel eller förtvivlan:

Går min väg mot mindre skugga,
sol som smeker, doft som söver,
skall på sjukt och fruset sinne
ljumma sommarregnet dugga?

Andra dikter, t. ex. «Eklog» och «Sommarvisa», säga detsamma. Sorgen är mer psykologiskt förmedlad.

Jag har stannat vid denna inre strid och dess avspänning, därför att den så djupt präglar även andra dikter, bestämt vad diktaren ser och icke ser. Läs t. ex. «Brunnarna» i «Hellenika». Den av livet hårt slagne kommer till glömskans brunn i Hades, men vill ej dricka ur den, utan ur minnets brunn, liksom segrarne:

Den människan blott livets fullhet når,
vars levnadstråd av ljus och mörker tvinnas.
Allt vad mig livet skänkt av lust, av sår,
allt vill jag minnas.

Det är samma stämning som i «Nel mezzo del cammin». Eller i «Agaios' offer»:

Jag tackar dig för mina täppors stenar.
Jag tackar dig för långa sommarglöden,
som tvingat mig att leda källors flöden
till torra rankor och till träd, som törsta.

*

Det andra inslaget i dikten var Hellas, bilder från Hellas' mark, konst och dikt. Till diktens tjusning bidrar ej minst enheten mellan inslagen, kanske det mest originella i densamma; jag erinrar om dikterna til gossens minne i «Offereld». Förf. imiterar dock ej antika former, utan brukar mest moderna versmått som sonetten («Gallergrinden» i Bertel Gripenbergs diktning). Stundom når han här det verkligt monumentala. Läs dessa rader i den härliga Sparta-sonetten i «Offereld». De ge oss Sparta så levande genom sin äkta poetiska lakonism:

Eurotas rinner än bland vassrör fram.
Mot solnedgången står med snöhöljd kam
Taygetos ännu och trotsar tiden.
Och än man tyder på den grova sten,
som långsamt vittrar över hjältens ben,
ett namn och dessa enkla ord: i striden. —

Jag nämner serien «Klassiska träd» i «Hellenika» med den sydländskt fylliga stämningen. Man glömmer ej lätt rader som dessa om oliven:

På knotig stam, liksom i kval förvriden,
för oss en ädel föresyn, du välver
i solljus rymnd din kronas harmoni.

«Attiska gravar» ge oändligt vackra bilder från något av det vackraste, hellensk konst skapat. Dikterna stanna kvar i minnet med samma milt vemodiga ton som gravvårdarna. Kanhända finns det dock där för mycket arkeologi för lekmannen.

Att en diktare lätt skall se bilder från det förgångna i det närvarande, är naturligt. Den mörke seglaren i månskenet («Vid Ithaka» i «Hellenika») blir Odysseus själv — är det hjälten från «alla öars ö», som seglar rolös som förr?

Drev än hans längtan honom från de jordade,
till vind och vågor från hans trånga grav,
till sista färd — den evigt ofullbordade —
mot hemöns strand, på heligt hemlandshav?

Den svartklädda gråterskan vid graven — vem är hon lik?

Jag ser på öde, stormomsvepta heden
Antigone vid älsklingsbroderns lik.

Jag stannar ej vid de andra dikterna i dessa samlingar. Det må vara nog att nämna «La France» (från Marne-slagets dagar 1914) i «Offereld» och «Orientalia» och «Vår flagga» bland «Hyperborea» i «Hellenika».

*

Det vetenskapliga arbetet hade emellertid ej legat nere för diktens skull. Från 1919 har vi den vackra Sophokles-biografien. Man finner där ett ställningstagande till frågan om dramats uppkomst, en kort värdesättning av Aischylos och framför allt en fin, ingående analys av Sophokles' bevarade sorgespel — jag betonar särskilt Antigone- och Oidipus-analysen. Att Zilliacus skulle kunna ge os en tolkning av dramat, sådan vi längta efter, framgår av de spridda översättningsproven. Jag nämner Antigones ord, då hon inför Kreon hävdar den högsta plikten:

Det var dock icke Zeus, som detta kungjort;
ej Dike, tronande bland Hades' gudar,
för människorna stiftat denna lag.
Ej såg jag sådan kraft i dina påbud,
att stödd av dem en dödlig kunde bryta
mot gudars heliga, oskrivna lagar.
Ej av i dag, ej av i går — oändligt
är deras liv, från tid, som ingen känner.

Eller — för att ta det bästa — tolkningen av den härliga Kolonos-hymnen i Sophokles' ålderdomsverk «Oidipus i Kolonos», den vackraste naturhyllningen, vi äga på hellenskt tungomål:

Främling, nu på din vandringsväg
jordens fagraste nejd du nått,
ädla springares fosterbygd,
skimrande vita Kolonos.
Här i heliga lundens djup
näktergalen sin klara drill
stämmer upp under gröna valv,
murgrönsslingornas mörka skygd,
under frukttyngda hängen;
hit ej solljusets strålar nå,
inga stormiga vindars il,
men Dionysos svärmar här
följd av tjänande nymfer.

Jag har i samband med de tidigare diktarna sökt karakterisera «I grottan». Det finns många dikter här med denna stilla, rena ton över sig — det är, som hörde man dem genom söderns klara luft. Så Toscana, Charis, Epinikion, Thanatos — främst den kanske, med dess flärdfritt manliga stämning — den lycklige och alstringskraftige, som möter döden:

Och när vid vägens slut en mörk gestalt
till honom träder, ropande sitt halt,
han stannar undrande: «Nej, är det du?
Jag hade icke väntat dig ännu.
Nå väl, här är jag, sänk din facklas bloss.
Väl mött, min mörke broder Thanatos!»

Finlands kamp har satt spår också i detta verk. «Till skyddskårens akademiska regemente» är en mäktig dikt, med en något dämpad, delvis klassisk ton.

Under de litterära vandringarna har Zilliacus tolkat besläktad dikt från olika folk, tider och språk; år 1921 utkom samlingen «Sonetter och sånger». Mest ger han från Frankrike och Italien — Ronsard, de Heredia, Pascoli o. a. —, men mycket också från England och Tyskland. Med fin känsla ha dessa besläktade och dock så olika dikter valts ut. Det är en vinst för ett land, ett språk att med sin litteratur få införliva en dikt som Pascolis «Det förflutna»:

Jag går i nejder, där jag tårar gjutit:
solmättad synes mig min gamla gråt.
Jag går i nejder, där jag lett och njutit,
men tårdränkt tycks mig löjet efteråt.

Också V. A. Koskenniemis dikter («Etruskisk vas», «Vid Hippokrane») må nämnas.

*

I fjol fingo vi lära känna Emil Zilliacus från en ny sida. Han framträdde som reseskildrare med den vackra, synnerligen instruktivt illustrerade boken «Pilgrimsfärder i Hellas» (man har förut läst resebrev av hans hand i tidningar). Det ligger en egenartad tjusning i att här få en kommentar på prosa till många av de hellenska dikter, man länge glatt sig åt. Jag tänker på den anförda Sparta-dikten, «Afton vid Taygetos», «Febernatt» — en orolig natt i värdshuset på Leukas vid «bruset av gatubrunnens giftbemängda vatten» —, «Solnedgång bland Cykladerna» o. a. Vi föras av förf. över Taygetos ned till Sparta, til Delphi och Parnassos' höjder, till Delos och Olympia, till Odysseus' rike och de fattiga resterna av hellensk odling i Storgrekland, dessutom in bland den arkaiska konstens marmorjungfrur på Akropolis. Diktaren och antikkännaren ser mer än andra och han meddelar det som en älskvärd och anspråkslös färdledare. Det är tyvärr så med mången resenär, att han ser blott vad han bör se, efter Baedeker och spridda hågkomster från antik litteratur.

Men dessa reseskildringar äro fyllda med ett eget intensivt, om ock stilla liv. Följ den av historisk stämning mättade färden över Taygetos, eller ställ mot varandra det svåröverblickade ruinfältet i Delphi, Apollons döda värld nedom Phaidriaderna, och Dionysos' rike på höjderna av Parnassos, en konstnärligt utmejslad, världshistoriskt betydande motsats, levande belyst av minnena från Delphi, folklivet på fjället — den förbittrade herden och kampen mot de argsinta hundarna — och soluppgången sedd från Parnassos' topp. Mest betydande är väl kapitlet «I Odysseus' rike», tillika ett vetenskapligt inlägg i striden om prof. Dörpfelds radikala Ithakateorier. En underbar glans av sol och fred ligger över Ithakaskildringen, dess storslagna och fängslande scenerier och minnen likaväl som dess goda, gästfria folk — en skildring, som värmer läsaren och nog hos mången väcker ett stilla ljust leende. Det finns mycken humor i dessa bilder. Förut ha vi mera tillfälligt prövat förf.s sarkasm och ironi («Den ömkansvärde «i «Offereld»).

Den förra hösten skänkte oss ännu en vacker bok av Emil Zilliacus' hand, en översättning av valda «Grekiska epigram», (delvis förut synliga i tidskrifter). Översättaren är filolog och vill ej lämna frågor obesvarade; han ger en historisk inledning (ett kap.

ur «Grekisk lyrik») och därtill som bihang förklaringar och litteraturhänvisningar. En ny belysning ger han ock de tolkade dikterna genom att illustrera var och en med en vasbild; bilderna belysa — trots olikhet i tid och motiv — ofta underbart väl dikternas stämning; de båda sidorna av hellensk «Kleinkunst» gå väl tillsammans. Dikterna ha dels tagits från inskrifter, direkt bevarade eller genom litteraturen, dels och framför allt från de senare samlingar av litterära epigram; de ha ordnats i grupper efter sakliga hänsyn. Diktionen är, som det höves i denna diktart, där tanken tvingas samman inom den trånga ramen av ett par disticha, lätt och flytande; sällan stöter man på ett för tungt ord eller en för tung vers. Epigram-tonen är sällsynt äkta, och man kan ta exempel på god översättning nästan var som helst.

Så följande av Euphorion:

När på Eudoxos de första och älskliga lockarna klipptes,
dig, o Phoibos, han gav denna sin barnsliga prakt.
Skänk då i gengäld du, o Fjärranskjutare, gossen
diktarens murgrönskrans, medan han mognar til man.

Eller detta, som tillskrives Platon:

Vi, som fordom en gång Egeiska vågorna lämnat,
sova vår eviga sömn här på Ekbatanas fält.
Hell och farväl, vårt ryktbara hem Eretria, hell dig,
frejdade grannstad Athen, hell dig, du älskade hav!

Författaren till följande är okänd:

Cypria, pilarna tag och välj till ditt offer en annan:
hela min sargade själ äger ej plats för ett sår.

*

En författare, rikt utrustad och mogen, på höjdpunkten av ett verksamt liv, ensam i sin art här i Norden, diktare och forskare, med en sällsynt makt över språkets hjälpmedel, en som tänkt och diktat och i forskning och dikt funnit befrielse och förnyelse — skulle han ej ännu ha mycket at ge, det må vara i forskningens eller diktens värld? Vi vänta ännu mycket av honom, även om han ej bryter nya banor inom vetenskapen eller i diktens rike försöker sig på de stora eller för massen beräknade formerna.

Gunnar Rudberg.

KLOSTER OG KLARSYN

I psykologisk henseende kan menneskeheten deles i 2 store grupper: massevesener og personligheter. Pedagogisk blir samsvarende hermed ungdomsalderens mennesker — og det er vesentlig dem det her gjelder — å betrakte som massevesensfrø og personlighetsspirer.

De førstnevntes åndsoplevelser er helt massebestemt og miljødiktert. Sammen utgjør massevesnerne en organisk enhet med et livsbevarende fellesinstinkt, massesjelen. På det religiøse livsområde skjer gjennembruddet i flokken og har dens fellesmedvit til forutsetning. Når disse frø kommer i kristen jordbund, må det her fremskytende liv sees utelukkende under enhetssynsvinkel. Møtekristendommen med sitt krav på yttre ensartethet, sin steile metodisme bæres av dette religiøse hordeinstinkt. Der massevesener får politisk eller kirkelig innflydelse stiller de alltid — og må de stille —ut fra sitt enøide kjennskap til livets brogete rikdom, et livssyn uten perspektiv, krav på uniformitet også overfor dem som ifølge sin sjelskonstruktion må stå utenfor deres krets.

Den annen kategori i personligheten krever godt rum omkring sig. Den får best skyte der den står alene som bjørken på fjellknausen, med godt rottak og vidt utsyn — uvørrent værhardt mangen gang, men åpen for inntrykk fra livets mangfold. Personlighetsmennesket er det Jesus, personlighetsreligionens fremste representant, henvender sig til i ordet om bønn i enrum, almisse i det skjulte, faste i lønndom og mangesteds ellers, ikke minst i bergprekenen. Åndsutviklingen foregår hos ham gjerne organisk eller ikke sjelden i mutasjoner, hvor uante universets vidder åpner sig for hans skjerpede blikk. Men alltid har han avklaringen eller gjennembruddsoplevelsen i enrum — endog om han i krisetimen tilfellig skulde finnes i massens nærhet.

Vår kultur- og ikke minst vår religions- og kirkehistorie syner oss begge typers utfoldings- og innbyrdes brytningskamp. Her interesserer først og fremst den individuelle oplevelses representanter oss. Personlighetens utviklingsveier er naturligvis skjult for oss og kan vanskelig tilrettelegges eksperimentalpsykologisk, fordi

skjema og statistikk her blir utilstrekkelige hjelpemidler. Dessuten fører livets rikdom på overgangsformer oss med nødvendighet inn på abstraksjonens vei når vi skal opstille rene typer til samstillende studium. Meget kan man likevel efterspore, efterfølge.

Den individuelle oplevelses vei og middel er ensomhetskjenslen, i ørken eller kloster, i selvfunnen eller samfundsgitt form.

Den førstnevnte velger oftest religionstifterne. Efter brudd med fastebudet fikk Siddharta av Sakya under ensom meditasjon full oplysning om livets mål og mening — og blev Buddha. Hin natt under pepultreet ved Neranjaras bredd der han vandt klarhet over frelses- og fridomsproblemet, skaptes en verdensreligion. Jesus selv ser vi ta ørkenveiens sjelskamp som inngang til kallsvirket. Ham finner vi også siden mer enn engang søke bort fra hopen, inn i ensomheten, t. eks. «op på berget for å be» (Mk. 6.45, Mt. 14.23 Johs. 6.16). Selv da han skulde inn i siste prøven, dødens, gik han et stykke unna discipelflokken og bad. Disciplene sovnet i ventetiden. Han var ensom. (Mk. 14.35 ff.) — Muhammeds religionsstiftende visjon fant sted i de ville klippeegne øst for Mekka, der engelen Gabriel åpenbarte sig og opfordret ham til å forkynne en ny livsvisdom. Andre religionsstiftere vilde man visselig med mer eksakt historisk kjennskap til dem kunne anføre i denne sammenheng. Sagn- og legendeomspundne som de er, kan de vanskelig anføres med selvstendig beviskraft. Imidlertid vet bibelen å berette at jødefolkets eldste historiske personlighet, den gtl. Jahvereligions ophavsmann, folkehøvdingen Moses måtte gå gjeterguttens vei i Midians ørken for å kunne møte Gud og bli moten for sit livskall (Exod. 3—4). Skulde trekket her være mytologisk, tør man i hvert fall se det som resultat av gammel slektserfarings nedslag i folkets myteskapende undermedvit. Om Zarathuschtra Spitama melder kilder med pålitelighetspreg, at han i tiden før og under krisen, fra sitt 20—30 år levet et stille, tilbaketrukkethets liv. (Gãthãs.)

Utenom religionsstifternes rekke viser t. eks. jødernes historie, den der jo på mange vis står oss nærmest, mange sermerkte, skapende personligheter som finner utløsning for sin evighetslengsel i ørkens og ensomhets gudsmøte. Jødernes største kongsskikkelse var blitt revet ut av gjeterguttens grublende ferd, til kallstjeneste for det utvalgte folk. En Amos fra Tekoa er igjen gjetergutten fra steppene, dennegang i profetens skikkelse, som vi ser inspirasjonsdrevet stige ned fra gudsoplevelser på høiden til dommen i dalen, der massevesener driver sin kultus. Den profetrekke han åpner, og de ånder hvis verk han fører videre, har alle samme ensomhetsbe-

tingede individualitetspreg. Vi vet at Elia og Elisa stundimellem har tatt ophold på Karmel (II. Kong. 1, 9; 4, 25). En Hesekiel møter vi ene på den åpne slette (Her. 3, 32, 37) En Daniel finner vi ved floden hvis monoton-hypnotiserende sus stengte for inntrykksvariasjon og gjorde sinnets koncentrasjon mulig. (Dan. 10, 4). Visjons- og audisjonsformidlende kan ennvidere nattens stillhet være dem (kfr. Dan. 7, 2). Alt dette vitner om et fellesdrag, som ikke må glemmes når profetenes innsats skal karakteriseres og vurderes. Das sind die ersten Individuen im Israel (Gunkel). Hit hører også den ensomme botspredikant som adventsevangeliet fører vårt kirkefolk ut til møtes med årligårs, Johannes Døperen i ørkenen, Frelserens forløper, «den største blandt kvinnefødte».

Følger man nu generasjonenes veksel ned gjennem den kristne kirkes historie finner vi atter og atter samme individualitetens karakterdrag hos alle gjennembruddsmenn. Hvad Pauli reise til den arabiske ørken kan ha betydd for ham, kan vanskelig efterlyses. Det tør hende det har vært ham en modnings- og veksttid. Cfr. Slettos dikterisk-psykologiske rekonstruksjonsforsøk i Porten. Men selv om vi rett og slett holder oss til den bibelske omvendingsberedning, møter vi igjen personlighetens selvstendige åndsrevolusjon. Det samme gjelder i grunnen Augustin. I gjennemslagstimen sitter han ene under treet. Det bryter i ham av motstridende krefter, den kristelige tros, den han «har suget inn med morsmelken» (cfr.) og den livsglade hedendoms. En tilfellig barnerøst blir midlet til det omslag som psykologisk var forberedt i sjelens verksted. Det individualitetens fremherskende trekk som vi fant hos profetene, trer også frem hos en Franciscus av Assisi, som «en natt blev hjemsøkt av Herren» (St. Fr. Legendam), og hos en George Fox som ofte «sat i hule trær og på ensomme steder» (G. F. Journal) og mange andre. Slik kunde man fortløpende ta eksempler frem.

Også utenfor den almindelige kirkehistorie gjør samme lover sig gjeldende. Typisk eksempel i så måte er Rousseau, der ved sin nye vurdering av kjenslemomentet i sjelslivet var med å omskape samtiden som få har evnet det. Han skylder vel vesentlig ensomhetsferden i naturen den fromhetspotens; den universalmedvitets frembrudd i sjelen som blev bestemmende for en hel efterslekts livssyn, romantikkens.

Dette personlighetsspirens sterke behov for ensomhet til full vekking og utvikling av slumrende sjelsevner har uten tvil vært

medvirkende årsak til munkevesenets, den samfunnsgitte ensomhetsforms fremkomst. Det har vært en koncentrasjonshjelp for personligheten i krisekampen. India, munkevesenets klassiske ophavsland, har inntatt en førerstilling blandt folkene m. h. p. religiøs innsikt. Allerede de førbuddhistiske brahminermunker søkte ensomhet i skogen for å opnå full forløsning fra alle jordelivets bånd. Og om det gamle munkevesen ikke strak til for Buddha, har det i hvert fall vært ham til driv og forutsetning (kfr. nedenfor Luther). De jødiske essener stod så høit over samtidens samfunn i religiøs-etisk alvår og kraft at man har villet tilskrive dem æren for å ha påvirket Jesus i vesentlig grad.

Innen kristenheten fremtrer tidlig et organisert munkevesen. Det blir endog en viktig, kanskje den viktigste faktor, i middelalderens kirkeliv. Anachoretidealet skapte store lysbærere, selv om man almindeligvis og alt mer dyrket det ut fra feilaktige motiver. En Bernhard av Clairwaux, som satte sitt sterke personlighetspreg på middelalderkirken ved sin kjenslemystikk, er et klosterprodukt. Franciscus av Assisi med sin aktivitetsmystikk er nær knyttet til munkevesenet. Selv former han en ny munketype, tiggermunken, som kom til å gjøre en enestående revolusjonær kraftinnsats i middelalderens religion og kulturelle utvikling og skapte grobund for reformasjonsverket.

Endelig har vi Luther, kjempen fra Worms, hvis krise og kall må sees på bakgrunn av klosteropholdet. Skjønt hans befatning med munkevesenet og hans utviklingsavhengighet av det tør være gjenstand for delte meninger — av grunner vi nedenfor skal berøre nærmere.

Her er vi ved et vanskelig punkt. Hvordan skal vi som lutheranere stille oss til klostertanken? Kan det evangelisk-lutherske kirkesamfunn nogen gang uten brudd på sine egne åndelige forutsetninger gi plass for positiv verdsetning av klosteret eller nogensinde tenke på reisning av sådant. Fra Luther har vi tilsynelatende klare ord: Summa ein Kloster ist eine Hölle darin der Teufel Abt und Prior ist, Mönche und Nonnen die verdammten Seelen. (Die kleine Antwort etc.)

Lat oss imidlertid se litt nøkternt på saken. En samfunnsgitt livsform vil alltid for de største og frieste ånder bli hemmende, iallfall på et visst punkt i utviklingen. Hos Luther som hos Siddharta syner sig tilslutt forakt for formen i dens innskrenkningstendens. Siddharta forskrekker sine medmunker (!) ved å overtre de asketiske fasteforskrifter for endelig å bryte lag, og gå sine

egne veier. Luther brøt ut gjennem klostermuren. Hans hammerslag hin minneværdige helgemessekvell ga gjenlyd over hele kristenheten fra den uhørte skjenselsdåd. Han hadde kastet katolicismens religiøse tvangstrøie. En tvangstrøie var det blitt, og det ikke lenger bare for de få undtakmenneskene, men for mange med selvstendig utviklingsvilje. Anachoretens, munkens ideal var blitt p. d. e. s. forsnevret og p. d. a. s. generalisert under små ånders utformningsforsøk: For det første hadde en slags individuell satisfaksjonsteori, den katolske meritumtanke, et selvrettferdiggjøringsprinsipp uten rot i åndens liv, tatt grunnideens plass. Krav på livsvarighet i munkestand kveler den menneskelige livsaktivitet i produktiv social utviklingstjeneste. Hele klostertanken hadde nemlig tatt farge av det gtl. domsdrag i gudsbildet, jødisk jus-talionislære, romersk-juridisk rettferdsbegrep i gudsforholdet, som var fremherskende i katolsk forkynnelse og dogmatikk. Den utflytning i grunntanken er med å forklare Luthers forhold til munkevesenet. Og Siddhartas med. Også i India var en lignende utflytning skjedd, men i meget mindre grad. Det var den historisk gitte munkevesensform de begge brøt med. Buddha henvendte sig efter kriseoplevelsen til sine gamle munkefrender i sin programtale, Benaresprekenen. Luther brøt derimot mer tvert av. Der var ikke for ham videre plass for slik skjelning. Det katolske kirkesamfunn som den vesterlandske verden i det hele ligger mer for formdyrking enn det indiske religionssamfunn. Praktiske organisasjons- og programhensyn gjorde for Lutjher avgjort standpunkt nødvendig. Dessuten associerte sig til klostertanken for ham alle onde minner om selvpinsel og samvitskval, som hadde grunnet sig på samme feilsyn han siden radikalt hadde brutt med.

Nu har det evangelisk-lutherske samfunn i sitt syn på alt vedrørende kirkelige livsformer vært bestemt av en kamplysten frontstilling fra lutherdommens fødselsstund av. Vi har i konkurransen ofte vært tilbøielig til den numerisk underlegne sekts selvhevdings- og selvstendeviljes energiske avstandtak, uten tid eller trang til objektiv vurdering av fenomenerne. Det blir lett borte for vårt medvit det faktum at det dog var klosteropholdet som modnet Luther til gjennembrudd og derved skapte reformatoren. Hvad Luther vilde ha blitt uten klostercellens ensomhetshjelp, vet vi ikke. Tvilsomt er det dog om universitetslivet vilde kunne by ham den ro til personlighets avklaring som klostret gav.

Nu gjelder det for oss — belært av historiens erfaringstyngde — å reise klosteridéen og gjøre den livstjenlig på ny. Det skjer

ved utrensning av alle beterogene momenter. Middel var blitt mål. Slik som alltid når hopen kludrer med noget. Primitiv religiøse tilknytningsforestillinger må fjernes. Livsvarighetskravet må borttas. Og her må berøres atter en utglidningstendens ved siden av den ovennevnte. Klostret er blitt skjul for en egoistisk individualisme. Arhat-idéen har vært dyrket der. Men Buddha seiret over pratyeka-individualismen og hans efterfølger i mahayanabuddhismen med enn sterkere socialt sikte hevdet boddhisattva-idealet. Jesus gik fra ørkenen inn i det hvirvlende folkeliv til misjonsforkynnelse, Luther forlot klostret efter å ha mottatt dets koncentrasjons- og gjennembruddshjelp, og delte sin åndsrikdom med andre. Slik må kloster og munketanken igjen få sin rette fylde og sin rette begrensning. Målet må bli: en individuell oplevelse til social berikelse og livsfornyende vekst. Derved øves tillike rettferd i det evige spenningsforhold mellem individualisme og socialisme.

Det sannhetsmoment den oprindelige eller rensede munketanke innebær, skulde vår tid trenge til å betone. Ungdomstidens gjennembruddsmulighet til sundt individualitetsmedvit forspilles hos mange nu. Her er overflod av skolepugg, foredrag, konserter, teater- og kinofremsyninger etc. etc. Man rives med i et rastløst renn. Av velmenende frykt for impulskvantitetens utilstrekkelighet starter man t. eks. Bjørnsonforbund, som skal sørge for å gi ungdommen lett adgang til åndelig underholdningsstoff i koncentrert form. En rekke idébårne tiltak søker å sope inn ungdomsflokken under bestemte inntrykksmiljø for å kunne medvirke i utformning av dens «livssyn». Selv kristne studenter, der i egenskap både av akademikere og religiøse mennesker skulde ha forståelse av personlighetsvekstens stillhetskrav har i sine innbyrdes påvirkningsforsøk ofte innskrenket sig til bruk av suggestionen som frelsende universalmiddel. På tross av all accellerende iverhast i velmenende påvirkningsarbeide, eier vel vår tid færre mennesker med virkelig selvstendig livssyn enn mange tidligere generasjoner. Den unge hjerne blir en karusell. Karakterdragene blir løse og veke. Individualitetspreget utviskes, personlighetsspiren knekkes. Ungdommen overernæres med åndsføde. Aldri får den tid til å fordøie det. Aldri levnes tid til samlet utsyn over livets rikdom. Er det sannt at religion er menneskets totalsvar til livet, er det og selvsagt at det religiøse personlighetsliv må forkrøbles.

Skal vår tids ungdom gjøres moden til overtak av fremtids og fremskritts ansvar, skikket til å skape de livskår en ny tid krever, og ikke bare «tære fortidens renter», må det pedagogiske løsen

ikke bare bli «oplysning», men også utdypning, ikke alene kunnskap, men og karakterdannelse. Krav om selvtenkning må reises. Personlighetsspiren må vernes og vares om. Den naturlige utvikling krever på et visst trin forpupning før sommerfuglen kan flagre i eterens blå. All sund ungdom har en overgangsperiode av grublende alvårsstemt innadvendthet. Da kan det være skjebnesvangert å begå for sterke innbrudd i sinnet. En tid eller stundimellem gjelder i personlighetslivet Nietzsches om eneboen: «Immer ist für den Einsiedler der Freund der Dritte: der Dritte ist der Kork, der verhindert dass das Gespräch der Zweien in die Tiefe sinkt». I vår støiende nerveslitende hastverkstid må vi minnes Søren Kierkegaards idignasjonsutbrudd, som har større rett idag: «Det onde principp i verden er dog: mængden og — pjat». Og hans råp må slynges ut og skjære gjennem støien: «Skaf taushed O, skaf taushed. Taushed — — er evighedens huslighed».

Veien til ødemarkens ensomhet er stengt for vår ungdom. Adgang til selvfundne ensomhetsformer blir for bymennesker nesten umulig. Dertil krever tidsånden et utadvendt sinn og vil erklære den svermsky abnorm. Her kan samfunnet ved nyreisning av klostret i livstjenlig skikkelse være behjelpelig med å redde de personlighetsverdier som står på spill.

Hvordan et slikt moderne kloster skulde innrettes og organiseres for å kunne løse sin opgave, er et spørsmål som det vil føre for langt å diskutere her! Kun noen punkter skal berøres. Det måtte for det første placeres i naturomgivelser som virket inspirasjonsfremmende og gav sinnet fylde (t. eks. sjø og skog). For det annet måtte der fastsettes minimums- og maksimumsvarighet for hvert besøk. Ennvidere tør det være at adgang dit, iallfall foreløbig, burde være forbeholdt menn. De har erfaringsmessig mest behov, intellektuelt og religiøst, for ensomhet i brytningstider. Betegnende er det at begrepet munk (novaxos, alene) har som gjengs sidestillet femina: nonne (kysk) et begrep av helt annen art. Fremdeles kunde der reises spørsmål om hvorvidt et slikt kloster burde være interkonfesjonelt, eller endog bredere, rent kulturelt basert. Det vilde likevel ifølge sin natur bli en religiøs faktor i samfunnslivet. Og man undgik derved den konfesjonsbetingede organisasjons alltid tilbakevendende åndskneblingsforsøk i partimaktens interesse.

Helgoland, 10de novbr. 1923.

Sigvard Strømme.

LITTERATUR

Breve fra Edvard Grieg til Frants Beyer 1872—1907. — Steenske forlag. 287 sider.

Disse brev fra Grieg vil enten bli en stor skuffelse eller også en stor berikelse. Alt eftersom man er innstillet. Griegs brev står ikke i esprit på høide med Kiellands, de er ikke fyrrige kinooptagelser fra sjelsfrontene som Bjørnsons, de er ikke stilistisk markerede og beregnede som Ibsens. De er høist almindelige i formen, de er ikke i nogen henseende litteratur. Heller ikke er de i større grad kulturhistoriske eller biografiske. Ikke engang musikalske er de! — Der er altså tilstrekkelig av plausible grunne for dem som sier: var dette noe å trykke.

Brevene er skrevet til Griegs nærmeste og mest trofaste venn, dispachør Frantz Beyer i Bergen. De er mer billetter enn brev i litterær forstand. De store brevskrivere i litteraturen har skrevet når de var oplagt. Grieg skrev til sin venn mest når han *ikke* var oplagt; fordi han nettop da trengte samværet med vennen. Derved er disse breve blitt et dokument om vennskap uten opbud av åndfullhet og originalitet, et bevis for venskapets rolle når sjelen trenger fornyelse gjennem det å hvile i bevisstheten om den annen. I gjentagelser like til det litterært trivielle og i uttrykk så naive som ellers brukelig mellem ferske ungdomsbekjente forteller Grieg om hvorledes Beyer *følger* ham og hvorledes den blotte tanke på ham gir ham ny kraft.

Der er noe særlig betagende ved å se en mann som man ellers bare har møtt i hans sitrende verker og som man derfor har tenkt sig som en alltid spent buestreng, nu bevege sig i det høist hverdagslige og banale. Han blir ikke mindre ved dette. Grieg har været et usedvanlig *helt* menneske. Han var mer dempet enn kunstnere pleier være. Ilden hos ham slog ikke ut i vilde luer slik som jargonen var hos hans årskuld av kunstnere. Han var ikke kunstner og menneske i to dårlig forlikte skikkelser. Han var umådelig sann og nøktern, fri for jargon, fri for opstyltethet.

Jeg hørte for en tid siden en engelskmann overføre på Grieg et uttrykk som var brukt om en av våre romanforfattere, og si: det var norsk export-musikk!

Brevene må gjøre en skamfull når en har tenkt slik. Det er næsten ubegripelig hvordan han elsket Norge. Vi kan ikke føle slik lenger. Vi er blitt mer blassert. Norge, Vestlandsnaturen og høifjellet, Norge i historiens begrep, det var for ham noe sjelsvirkelig, noe virkende, noe som tente ham og som han helt lagde sitt hjerte inn til. Og derfor blev han så forbauset da han så at hans norskeste tonediktning kunde slå slik an i utlandet. Når han stod der i Warschau eller Wien eller Amsterdam og dirigerte, og når så de herlige orkester grep hans intensjoner, så blev han henført, han *var*-

på Hardangervidda, han så og oplevde solnedgangen, hans øie blev stort og vått der han stod — — og da så bifallet braket løs, så blev han brutalt revet vekk fra det hele, han var ikke på Voss men i Wien, og det var en fryktelig opvågnen. Etterpå spør han sig selv: hvordan kunde *de* opfatte noe?

Nei, han var ikke export-spekulant. Han var i det hele ingen spekulant. Griegs personlighet stemmer en ærbødig i sinnet. Denne miniaturmann (som i 50 års alderen veiet 47½kg.) han gikk forunderlig stille og uberørt gjennem en verden av virak og av vånde. Han hadde ingen ydre evne til å imponere, ingen trang til å dominere. Hans lykke er efter de store fester å komme hjem til stilheten, til hustruen og vennen. Hans største arbeide har han med sig selv. Han ser det største hos mennesket deri at det «streber», mot renhet og mot godhet. Det er tilslutt blitt hans natur å glede sig over andre kunstneres lykke. Han elsker dem frem. Derfor fant han, da han i den senere tid opholdt sig mere i Kristiania, at denne by var den koldeste og hårdeste han hadde kjent. Dens kunstverden var miskjendelsens, sladderets, intrigenes og selviskhetens hjem. Der kan ikke *gro* noe godt og stort der, mener han. For ham gjaldt det godhet og kjærlighet og gjensidig hjelp.

Vi får en vesentlig oplysning til forståelsen av ham, især av hans underlige dempethet, i et brev av 4. 8. 1905:

«Du taler om «vemoden». Min mening er den: Lad kun vemoden komme. Også den er skjøn. Jeg kan forstå at overgangen hos dig er brattere, fordi du har været mer jubelbesat end jeg. For mig har mystiken altid hindret jubelen fra at tage overhånd. Det fri liv kunde jeg nok indvendig juble over. Men naturen selv? Overfor den stod jeg i taus ærbødighet og ærefrygt som foran Gud selv. Det gjorde jo du også, men hos mig slugte ærefrygtsfølelsen alle andre følelser.»

Når Grieg sier dette to år før sin død, kunde man tenke at det var noe som var kommet sent hos ham. Men i alle årene, helt fra 1872 da de første brev er skrevet, merker man denne tone hos ham. Og der er en annen tone som aldri vil mangle der hvor ærefrygten er ekte og levende, en tone som mer positivt utgjør kjennemerket for det religiøse sinnelag, det er taknemlighetens. Jeg minds aldri å ha lest en brevsamling hvor der var så megen taknemlighet,—barnlig, mandig, kunstnerisk, religiøst. Også her gjelder det at uttrykkene litterært kan bli monotone, Grieg prøver ikke å finne nye og originale formninger, — men menneskelig betyr nettop denne «monotoni» at *kilden* var sterk og stor.

Mitt inntrykk er altså at Griegs breve har gitt oss et menneske hvor mange av oss før bare hadde en kunstner, og at dette menneske løfter kunstneren fra beundringen op i ærbødigheten.

Eivind Berggrav.

Skogen og Folket av *Christian Gierløff.* Aschehoug & Co.

Om Henrik Wergeland fortelles det, at han alltid gikk med skogfrø i lommen og strødde ut, når han kom nogensteds hen, hvor han syntes skogen var ille medfaren og stod dårlig, eller hvor der ikke lengere var skog, men burde være skog. Et uforlignelig vakkert trekk av hans alltid våkne fedrelandskjærlighet, og et talende uttryk for hans samfølelse med land og folk, og

likeså et vindesbyrd om hans uvilkårlige følelse av, at skogen gjør vårt kjære Norge rikt.

Gierløffs bok er en veltalende appel til vårt folk og dets myndigheter om å verne og bevare og fornye våre skoger og såvidt mulig gjøre godt igjen, hvad her er forsyndet og forsømt, privat og offentlig. Boken er blitt hilset met begeistring, besluttet innkjøpt til utdeling, særlig anbefalet til lærere og folkeboksamlinger for med sitt indhold ad den vei å nå vidt og bredt ind blandt vort folk; den er også mottatt med nogen misstemning, idet der er blitt pekt på ensidighet og overdrivelser i dens kritikk og anklager. La det være som det vil med dens overdrivelser og ensidighet. De sakkyndige om den ting! Man har ikke lest langt i boken, før man forstår, at den har sin store mission. Skogsaken er så alvorlig for land og folk, at her trenges ord og røst, som forstår å gjøre sig hørt og få folket i tale. Spørsmålet er ikke bare et *økonomisk*, allerede det er viktig nokk, men også et *moralsk*. Gjør skogen såsandt vårt kjære Norge rikt, og er den et grunnvilkår for folkets velstand og landets velfærd, så er det en grovelig forsyndelse mot land og folk og fremtid av dens eiermenn kun å ta private og momentane hensyn i sin ejendomsrett, og her trenges ikke bare en økonomisk, men tillike en moralsk vekkelse i spørsmaalet om våre skoger og deres behandling, her trenges følelse av ansvar for en av vårt lands og vårt folks umistelige rikdomskilder. Med følelse for Norges land og folk må man av ganske hjerte ønske, at denne mann og hans bok ikke taler for døve øren.

Gustav Jenssen.

Fortællinger fra Det Gamle Testamente av *H. Høeg.* Lutherstiftelsen.

De tolv fortællinger, hvorav de fire første handler om Josef og hans brødre, er beregnet på høitlæsning for barn. Det er en udmerket ide forfatteren her realiserer: at gjenfortælle for barn utvalgte stykker av Det Gamle Testamente med en noget større bredde i fremstillingen end den bibelske historie har, ikke som noget forsøk på at forbedre de gamle fortællinger — det lar sig nok ikke gjøre — men dog således at læsningen er ment at skulle virke omtrent som en teleskopisk betragtning av fjerne billeder. Men opgaven er ikke let. For at lykkes helt kræver den foruten et grundig kjendskap til stoffet og en pædagogs indsigt og forståelse også en digters fantasi og sprogkunst. Ovennævnte boks forfatter fylder godt de to første krav, men hvad mere er, han er også et stykke på vei til at fylde det tredie. Med ikke liten fantasi utdyper han de bibelske billeder og levendegjør dem for barnefantasien i en sprogform, som barnetanken let og naturlig glider ind i. Dette gjælder især fortællingerne om Josef og Moses. Men så sterkt som forfatteren for sit formåls skyld har fjernet sig fra den bibelske stil, så virker det forstyrrende, når han indimellem anvender utpræget gammeltestamentlige uttryk.

Hans Bauge.

En nutidsprofet av *Hans Aas.* I kommisjon hos Eikers bokhandel.

Boken, som er tilegnet Norges lærerstand, er en skildring av den kjendte skotlænder Henry Drummonds utvikling og virksomhet, skrevet ut av en stor kjærlighet og

beundring for sin gjenstand. Bokens værdi ligger i dens sympatiske fremstilling av Henry Drummonds forkyndelse, og den indeholder en mængde oplysninger av interesse. Men detaljernes og citaternes mængde sammenfattes ikke i en tilsvarende utdypning av billedet. Forfatteren skriver desuten noget ujevnt, citerer skjødeløshet og behandler ikke sproget med sikkerhet, selvom en del feil og unøiagtigheter muligens må tilskrives trykkeriets mishandling av boken.

Hans Bauge.

Den Dype Sjø av *Kari Gløersen*. H. Aschehaug & Co.'s forlag.

Gud med os, og vi med ham. Gud ind i dagliglivet. Himlen paa jord. Verden til himmels. Alt og alle skinnende i og av Guds herlighet.

Kan vi naa det?

Ja, svarer Kari Gløersen. For Kristus kunde det. Med ham som fører skal vi naa op. Med ham foran danner vi kjede, haand i haand. Kari Gløersen har allerede lagt sin haand i hans. Saa rækker hun den andre til os: Kom saa. Veien finder vi og bakken klarer vi. Men ikke uten stræv og suk og mangen svetdraape.

Det er troens gamle vei vi vandrer. Den «umulige». Den striden staar om. Den ligger saa altfor steilt og fører saa altfor høit op saa den nærmest ser ut som det endelige maal for vor vandring. Og fornuften kommer og viser os lettere krokveier og utveier, veier med mening i. Men alle utveiene de fører bare nedover. Kun troen fører op. Og den veien klarer vi bare vi ikke slipper hans haand som gaar foran.

Men for et slit! Over evne! Og foten vil stadig tilside, ut paa andre, lettere og rimeligere stier, ut paa de veier «de store» gaar, de med «forstand», de som lever i «virkeligheten», de som «har traadt sine barnesko». — Der har vi det netop, sier Kari Gløersen. Barneskoene maa aldrig bli uttraadt. De maa vare hele livet. Det store paradoks.

Aa, hvor vi sammen med pastor Hall strir og stræver. Stadig vil det gli ut for os. Og da er det utover braastupet, nedi bundløse avgrunden. Vi har gaat os i berg. Det er hverken op eller ned aa komme. Jo, ned i fortapelsens avgrund.

Men haanden foran drar. Selv da vi har glemt at den holder os. Sterkest da vi er svakest. Endda et par skridt. Vi gjør dem helst motvillige. Saa er vi oppe. Vi har naadd maalet, troen, den store, seirende tro som kan flytte fjeld.

Troen! Vi staar der og ser os om. Troen! Det er ikke den vi har naadd. Den ligger bak os. Den var jo bare veien og er slut med veien.

Vi er kommet op til det som er endda større, det største. Vi har naadd kjærligheten. Vi glemmer os selv og ser bare de andre. Vi elsker. Vi staar der og slaar armene om hverandre. Og vi føler Guds armer om os. Fars armer om os. Vi er hjemme, vi er hos far, hos Gud. Vi kan det store bud. Vi er som Gud. Vi har faat bryllupsklædningen paa.

Og den fik vi allerede her i livet. Da er vi sikker om ikke aa miste den hisset.

Bokens kunstart er egen og eiendommelig. Til en begyndelse helst brysom. Den er filmaktig kort og fort. En maa stadig tænke sig om for aa bevare sammenhængen. En maa arbeide selv. Den er som en vandring i ur og kratskog op fra hverdagsdalen. Men det letner og lysner. En faar litt efter litt utsyn

og begynder aa skjønne retningen efter som en kommer op mot de lyse høider med frit utsyn. Da ser vi alt saa klart, dalen hvorfra vi kom, høidene vi stevner mot, det store, evige, uendelige livs frihet i kjærligheten. Og boken narrer os til aa tro at vi selv har arbeidet os ditop. Slik er god kunst.

J. Einrem.

Ildorkestret av *Herman Wildenwey.* Gyldendahl.

Vil man tælle på sine fingre, hvor mange det er av fremragende litterære kunstnere bare i vort land, som i den senere tid har fåt religiøse strenger på sine instrumenter, så tør det hænde at man får bruk for begge hænder. Dette må jo noteres med glæde såvel fra kunstnerisk som fra religiøst synspunkt set, da alle tiders høieste kunst i væsentlig grad kan takke religionens impulser for sit blivende værd. La os bare håpe, at den nye digtekunsts mottagelighet for religiøse impulser ikke vil komme til at tjene nogen religiøs reaktion, men vil søke tilknytning ved den religiøse fremgangslinje, som uten at fornegte sin egenart og uten at bøie utenom har gåt gjennem det moderne åndslivs ildprøver.

Herman Wildenweys nye digt foranlediger vel ikke i og for sig nogen betragtninger av denne art; men sammenholdt med hvad som ellers møter os i litteraturen i denne tid er det symptomatisk, at også han har fåt nye strenger på sin lyre. Visselig — de gamle strenger klinger med i form og indhold, selv midt i en sang hvor han forherliger Jesus av Nazareth, men da på en sådan måte, at der blir kraftig relief i skildringen av Mesterens liv mellem toldere og farisæere. Det er forøvrig bare et mindre avsnit, hvor digtene av religiøst indhold forekommer. Det som ovenfor er hentydet til er et længere digt om Maria Magdalena med en kraftig og livfuld skildring av hovedpersonen og miliøet av toldere og farisæere. Tilslut gir digteren os i møtet mellem Jesus og synderinden en scene, som får læseren til at svimle foran frelserens hellighet og guddomsmagt, idet hans ord lyder til hende:

som en bøn i synagogen
som et sus fra cederskogen
som en røst fra nogen stjerne i det fjerne:
Kvinde se din tro har frelst dig!
Gå med Gud.

Ved siden av let filosofi, forloren dypsindighet og skjødesløse vers, er der visselig også fine og værdifulde digt i denne samling. Som en prøve på de religiøse digt kan hitsættes et par vers av digtet Bønnen:

Bønnen i verden har himlen til mål,
bønnen er flammen fra længslernes bål
hvor det bestandig brænder.
Løft eders hænder i lys og løn.
Huser dit sind den oprigtiges bøn
er det et tempel for menneskens søn,
bygget av løftede hænder.

Bønnen til Gud er av tusinde slag
og er dog den samme igår som idag
under vor vandring hernede.
Bønnen er tankernes høitidsskrud
og alt som har sind kjender bønnens bud.
Bønnen er hjerternes digt om Gud.
Lader os alle bede.

Hans Bauge.

Kirkens Enhet av *Mikael Hertzberg.* Aschehoug & Co.

En bok «til orientering i kristenhetens største spørsmål», — en bok som anmelderen grep med glede for *temaets* skyld, — og en bok som

han grep med glede også for *forfatterens* skyld, i det håp og den tro at et innlegg i dette spørsmål fra pastor Hertzberg vil vekke opmerksomhet og eftertanke i kredse, som andre har vanskelig for å få i tale.

Kirkens enhet. Det er den kristne kirkes store nød og skade gjennem lange tider, at den synes så rent å mangle evnen til å holde sammen. Det er ikke bare det, at vi har fått de store schismaer og de to tre store strengt adskilte kirkeavdelinger; men det er tillige det at innenfor disse kirker — iallfall innenfor den protestantiske kristenhet — deler kristenfolket sig opp igjen og opp igjen i utallige samfund, og disse igjen i organisationer, der mer og mindre gererer sig som småkirker. Man tenke på våre forhold herhjemme. Om der er en hedningemissions- eller indremissionsvirksomhet i en by eller en bygd, så deler den sig gjerne opp i to eller flere. Man skiller sig ut og skiller sig ut for å ha alt sitt for sig selv. Noget syn for eller tanke om enhet er der ikke stort av. Hvor er ikke under slike omstendigheter et ord om kristenhetens enhet påkrevet! Nu, — det er ikke første gang det lyder. Det har gjennem lange tider lydt fra kirkens bedste menn. Men hvor må det ikke være velkomment hver gang det lyder pånytt!

Men med all den glede, hvormed anmelderen grep boken både for temaets skyld og for forfatterens skyld, så var det allikevel med en viss skuffelse han efter lesningen la den fra sig. Det er ikke det, at ikke boken skulde være varmt og oplysende og «orienterende» skrevet. Det er den. Men det er det, at boken tar problemet og dets løsning altfor *mekanisk.* Man må visstnokk nerme sig det vanskelige problem og dets løsning mere fra *åndssiden.*

Enn om vi i overensstemmelse med en rekke apostoliske ord kunde begynne å definere kristendom som det å *«være i Kristus»* — 2 Kor. 5.17 — Filip 4.13 — Rom. 8.1, 13,13 o. fl. — mon ikke det vilde tjene til å forberede kirkens enhet? — Enn om vi defineret kristendom efter det vakre ord, at Han lever i oss, nemlig ved sin ånd, og vi ɔ: vårt gamle menneske dør i ham, mon ikke det vilde være til vinding for arbeidet for kirkens enhet? — Enn om vi prøvet å forstå apostelens merkelige ord: «Herren er ånden» (2 Kor. 3.17)! Hvis vi hadde forstått mere av det, mon vi hadde sittet i det, som vi nu så lenge har gjort og gjør? — De store kirker holder sig i stiv og stram konfessionalisme på avstand fra hinanden og sitter fast i konfessionernes motsetninger. Og som det er i det store, så gjentar det sig i det små. Det har været og er vanskelig for kristenfolket å legge vekten på «åndens enhet», og ut ifra den leve sammen og arbeide sammen som brødre i «fredens bånd». Vekten er blitt lagt på kristenlære og lærestykker, på bekjendelser og symboler, istedetfor på åandens enhet som det alt annet overrakende. Derfor sitter vi nu i det, som vi gjør. Og Hertzbergs bok betegner i så måte ikke vesentlig noget annet syn; han fortjener takk og ære for sin bok, fordi den vekker opmerksomhet for problemet og dets forønskede løsning; men løsningen fortoner sig fremdeles like fjern.

Jeg for min del tror, at en omvurdering av verdierne må finne sted. Hvad hittil under forhandling og diskusjon om spørsmålet er kommen i betraktning i første rekke, bør betraktes under et annet synspunkt enn hittil. Og hvad hittil har hatt en forholdsvis ringe plass i diskusjon og forhandling bør rykke opp

på første plass. Med forståelse av *åndens* enhet, med erkjendelse av *åndens* enhet og med betoning først og sidst av *åndens* enhet vil utsikterne til kristenhetens og kirkens enhet bli lysere og arbeidet for enhet i fredens bånd bli håpefuldere.

Gustav Jenssen.

I danske farvande av *Edv. Lehman.*

Endskjønt Edv. Lehman er flyttet over paa den svenske side av Sundet for godt og vel neppe flytter tilbake igjen, seiler han dog bestandig i danske farvand. Han kan nu engang ikke andet, han har nu engang den ægte «*glæde over Danmark*» i blodet. Og saavidt jeg kan se er den hjertelige danskhet hos ham ikke blevet mindre i den tid, han har set paa Danmark, om ikke fra det fjerne, som den oprindelige ophavsmand til glæden over Danmark saa dog saavidt langt borte fra Kjøbenhavn at han ser byen i silhouet mot horisonten og kun aner det øvrige land, som strekker sig ut mot himlen i romantisk dis.

Ogsaa denne gang er det en fornøielse at læse hvad denne uforlignelige causeur og merkverdige stilist siger om Danmark. Selv hvor han taler om «Færøerne» og lignende ting, selv paa de punkter hvor en nordmand i disse maaneder egentlig er forpliktet til at møte op med skjerpet mistanke og med rynkede bryn og med mange adjektiver, selv der smitter hans gode humør. Der er utvilsomt som han siger etsteds i denne bok blevet en god del derav igjen i Kjøbenhavn efter det norske selskaps berømmelige norske gesandtskap dernede. Men han skal ikke være sikker paa, at hele lageret er eksporteret til sund og belt. Av og til findes der endnu lidt igjen heroppe.

Der er meget godt at læse i boken blandt andet ogsaa om bylivet og dets eiendommeligheter. Men jeg kommer igjen tilbake til Lehmans nationalitet ved at bemerke at han foruten at leke lidt med os norske ianledning av Nordsjøen og Noregsveldet der ogsaa sandferdig gir sig til at spøke med sit nye fædreland om *Østersjøen.* Det trodde jeg ikke han havde vaaget. Men det er saadanne vaagestykker som gjør Lehman saa morsom at læse ikke mindst fordi han altid med lekende lethet seiler igjennem de trangeste løp i farvandene uten at støte paa grund. Hans bok være derfor paa det bedste anbefalet. Naar en har læst den med fornøielse, opdager man bakefter med forbauselse at man igjen har faat lært en hel del uten at merke noget til tilegnelsens møie eller lærdommens tunge byrde.

J. Gl.

Paludan-Müller og **Martensen** til forståelse av digteren som fandt sandhetens perle av *H. Martensen-Larsen* — Frimodts forlag, Kjøbenhavn.

Paludan-Müller dør i 1877. Biskop Martensen holder i Holmen kirke en liktale hvori han skildrer digteren som en mand, grepen av Kristus, i motsætning til de «Intethetens apostler» som i de tider fremtrådte og forkyndte et «Intethetens evangelium». — Digterens bror provsten Jens Paludan-Müller, der har et snevrere kirkelig og kristelig syn end Sjællandsbiskopen, hævder i sin tale ved graven at den avdøde hadde indtat en personlig særstilling «vendt mot indgangsporten til menighetens åndelige tempel.»

Denne episode ved den store digters begravelse og de senere forskjellige bedømmelser av hans religiøse standpunkt fra literaturkriti-

kernes side er foranledningen til denne bok av Roskilde domprovst Martensen-Larsen, biskopens dattersøn. — Gjennem citater fra digterens verker og data fra hans liv forsøker han at påvise at biskopen har ret i sin karakteristik.

Boken vil læses med megen interesse, og uten tvil vil man i det væsentlige gi forfatteren ret i hans konklusion; men man vil heller ikke undre sig for meget over at bedømmelsen av digteren kan falde så forskjellig ut; og mange vil vel den dag idag være enig enten med Brandes og kornsorter eller med broren i hans tale ved graven. Det kommer alt an på med hvad øie man ser. Det sker jo titt ved dommen over literaturens stormænd. Vi kan bare tænke på hvordan det er gaat med Henrik Ibsen.

Saken er vel den at de store digter-genier i mangt og meget lever forut for sin tid og at de, navnlig hvor det gjælder det religiøse, ser dette mer fra åndsindholdets evige side end fra formens tidsbundne.

Anmelderen blev i sin tid ved gjennemlæsningen av «Adam Homo» rent betat av følgende vers i I, 6te sang:

«Ti derpå just er åndens frihet kjendelig.
så vel som kjærlighet, så vel som tro,
at i en snever form den ei kan bo,
som ikkun er forgjængelig og hændelig.
Den har en stræben i sig en uendelig,
så den i tidens kar ei finder ro.
Her tusinde man *karret* ser tilbede —
dog *ånden* er på vandring allerede.» —

for at finde nye former for sit frie væsen.

Nogen dogmatisk eller dogmebunden kristen kan Paludan-Müller efter disse ord ikke ha været, så Roskilde domprovst må vel finde sig i at digterens navn endnu må figurere i den danske literaturhistorie som den «ukirkelige» og «udogmatiske».

Desto større blir det i manges øine at dogmatikeren og kirkemanden Martensen kunde tale som han gjorde ved hans jordefærd.

I. A. Ottesen.

Synd og nåde av Dr. *O. Hallesby.* Lutherstiftelsens forlag. 2. oplag.

Undertitelen på boken er: Korte prækener til alle kirkeårets søn- og helligdager. Det er altså en postille. Men hvor forskjellig fra andre postiller! Der kan det nok hænde at prækenerne var for lange; men det var da virkelig prækener. I denne bok på 288 sider er prækenene så korte at de knapt kan kaldes med det navn. Man må snarere henføre dem til traktatlitteraturen. En samling gode, enkelte meget gode, men andre også mindre gode traktater er det vi står overfor. De fleste er også nærmest vækkelsestraktater.

Selvfølgelig er det en hel del mennesker, som kalder sig troende og omvendte og vel også er det, hvilke mest vil kjende sig opbygget av de påtrængende vækkelsestraktater i boken. Vi har alle truffet sådanne som er mest glade over talen til «Dig som endnu ikke har søkt Gud». De ligner ikke den gamle gudfrygtige kone som da hun blev spurt hvad hun syntes om den vældige prædikant som holdt vækkelsesmøter i bygden, svarte at hun ikke var rigtig fornøiet med ham, fordi hun ikke var blit ydmyget ved hans tale.

Jeg er ræd for at de som ligner hende ikke rigtig vil være tilfreds med denne postille av dr. Hallesby.

Nu, bare vækkelsestraktater indeholder, som sagt, boken ikke. Der er også mange gode ord til de som

er discipler. Jeg nævner blandt dem prækenen på 8 s. e. tref. «Åndelig fusk».

At forfatteren ikke regner med eller vil regne med at døpte barn kan vokse op i sin dåpspakt, og at han derfor intet har at si til dem som gjennem en stille vækst i dåpsnåden fra barneårene er vokset fast til Jesus, må man jo vente. Han repræsenterer nu engang vækkelseskristendommen. I prækenen på 10. s. e. tref. kunde han imidlertid hat god anledning til at komme ind på det. Han taler om barnedåpen og kaldet i barneårene og ungdomsårene; men han går ut fra at man har «støtt ham fra sig», selv om han fremfører det i spørgeform.

Det hænger nøie sammen med dette at han på 5 s. eft. Kristi åbenbaringsøndag kan si at intet voksent menneske kan bli født pány uten at han selv vil det, men at derimot det nye liv *vokser* uten at en selv vet det. Dette sidste sies til trøst for dem som vel vet at de er gjenfødt, men som synes at det går småt med væksten. Mon det går an at skille så skarpt mellem fødsel og vækst? Skal man holde sig til billedet, er det vel snarere så at man vel vet om og kan kontrollere sin vækst, men hvem husker at en blev født til verden? Og Jesu ord til Nikodemus om den nye fødsel: Vinden blæser hvor den vil — — du vet ikke hvorfra den kommer og hvor den farer hen, kunde synes at tale om en gjenfødelse man selv ikke visste om så nøie, heller ikke som voksen.

Enkelte steder studser man uvilkårlig ved det som blir sagt, og selv litet kritiske naturer, synes det mig, må stå spørgende. Så gik det anmelderen, da han læste f. eks. 6 s. e. Kr. åbenb.søndag: Forklarelsen på bjerget. Det sies at Jesus, da han blev forklaret, med engang, om han hadde villet, kunde holdt sin himmelfart, idet forklarelsen var første akt til den; men han vælger veien om Jerusalem, for syndernes skyld.

Det ligger nær her at spørre om Jesus ikke også for sin egen skyld, for at kunne bli ophøiet måtte vælge lidelsens vei, var det ikke netop fordi han for sit eget vedkommende var lydig til døden, ja korsets død, at Gud kunde ophøie ham? Var der nogen anden vei at gå for Jesus hvis han overhodet vilde gjøre nogen himmelfart? Forfatteren kommer nu likefrem i modsætning med sig selv, når han et andetsteds taler om at det var lidelsen som gjorde Jesus fuldkommen.

Der kunde også være noget at bemerke ved den måte hvorpå Jesus fremstilles som den man skal be til. Selv på 5. s. e. påske hvor prækenen har til overskrift: Herre lær os at be! tales der kun om at be til Jesus.

Dr. Hallesby fører et knapt og koncist sprog. Og det er, rent stilistisk set, ganske vakkert. Men knapheten kan være for knap, så fremstillingen blir noget springende, og det er ikke frit for at det hele blir noget manieret.

I. A. Ottesen.

For indsendt manuskript, som ikke er bestilt, er redaktionen ikke ansvarlig.

REDAKSJONENS ADRESSE: BISPEGÅRDEN, TRONDHJEM